محدثات العولمة



93

إعداد

مايك فيذرستون وآخرون

ترجمة

عبدالوهاب علوب

المجلس الأعلى للثقافة

المشروع القومى للترجمة

محدثات العولمة

إعداد
مايك فيذرستون وآخرون

ترجمة
د. عبدالوهاب علوب

مراجعة وتقديم
د. جابر عصفور

هذه ترجمة كاملة لكتاب

Global Modernities

Edited by:

Mike Featherstone, Scott Lash and Roland Robertson

London, Sage

1995

١. العولمة والحداثة ومكانية النظرية الاجتماعية

مقدمة

مايك فيذرستون و سكوت لاش

أصبحت "العولمة" نمطاً يزداد تأثيره علي العلوم الإنسانية منذ بداية التسعينيات. وهي تعد في الحقيقة نتيجة ترتبت علي المناقشات التي دارت حول الحداثة وما بعد الحداثة في فهم التغير الاجتماعي الثقافي وهي التيمة التي تقوم عليها النظرية الاجتماعية. والفكرة العامة للمقالات التي يضمها هذا الكتاب تفترض أن العولمة لم تعد ناشئة، بل ينبغي النظر اليها باعتبارها نظرية "ناضجة" ومكتملة في العلوم الاجتماعية. ويقوم إطارنا التنظيمي المرجعي في هذا الكتاب علي موضوعين رئيسين ينصب التركيز في أولهما علي النظرية الاجتماعية. وسنحاول في هذا المقام أن نستكشف ما إذا كان ظهور إشكالية العولمة يمثل إضفاء البعد المكاني علي النظرية الاجتماعية، وهو ما يتفق مع الهجوم العام للنظرية بعد الحديثة التي ترجح منهج التحليل المكاني علي المنهج الزماني (Featherstone, 1991; Lash, 1990). إلا أن بعد الحديث عند البعض ليس نهاية التحليل الزماني بمعني "نهاية التاريخ" عند ڤاتيمو (Vattimo, 1988)، بل هو مرحلة جديدة من التطور التاريخي. من ثم فإن بعض النظريات بعد الحديثة تركز علي أزمة السرد الشارح في حين أنها لا تتأني بدرجة كافية في الاعتراف بتقديمها النمطي والمزمن للبعد الزماني. وإذا كانت سالفاتها الماركسية تركز علي سرد شارح زماني عن التحولات المتعددة من الإقطاع الي الرأسمالية الي الاشتراكية، إذن فالتاريخ عند بعض دعاة ما بعد الحديث يعد مجموعة موازية من التحولات الزمانية من التراث الي الحداثة الي ما بعد الحداثة. وقد أضفيت علي ما بعد الحداثة حالة أحدث مرحلة في منطق عام من التطور التاريخي علي الرغم من كل

المواعظ الإجبارية الموجهة لنقد التطور. وفي هذا السياق، يمثل مفهوم العولمة منعطفاً مهماً في تحويل هذا البعد الزماني الي إطار مكاني. وقد تم تناول هذا الموضوع صراحةً أو ضمناً في العديد من أبواب هذا الكتاب حتي تلك التي لا تدور حول العولمة تحديداً.

والموضوع التنظيمي الثاني في هذا الكتاب هو الاهتمام بالتغيير الاجتماعي. ويدور السؤال هنا حول العمليات وأنماط الحياة الاجتماعية الثقافية التي نشأت مع بدء حلول العالمية محل الدولة القومية باعتبارها الإطار النهائي للحياة الاجتماعية. وهو إطار بدأ فيه المد العالمي -في وسائل الإعلام والإثنيات وعالم المال والتكنولوجيا- في اتخاذ مكانة مركزية توازي المؤسسات القومية أو تفوقها (Appadurai, 1990; Lash and Urry, 1994). فالتنظيمات الاجتماعية والسياسية والثقافية الدولية (كوسائل الإعلام مثلاً) تقف جنباً الي جنب وبدأت تحل محل نظيراتها القومية.

وهذه عملية ثبتت صعوبة تنظيرها، ذلك أن الإطار العالمي الجديد لا سبيل لاعتباره مجرد إطار لوثيقة الدولة القومية. ولا يمكن الحديث عن "مجتمع عالمي" أو "ثقافة عالمية" إلا في أضيق نطاق، لأن مفاهيمنا عن كل من المجتمع والثقافة ترتكز علي تراث تأثر بصورة عميقة بعملية تكوين الدولة القومية. ومن المدلولات الأساسية لمفهوم العولمة أننا لابد أن نهتم بمشروع فهم الحياة الاجتماعية بدون المصطلح المريح "مجتمع". وبطبيعة الحال فإن الرؤية التي تذهب الي أن مفهوم "المجتمع" ينبغي أن يكون هو الوحدة الأساسية العامة لعلم الاجتماع لم تحظ بتصديق عالمي، خاصةً وأن التراث النابع من ماكس ويبر قد سعي للتركيز علي التأثيرات فيما بين المجتمعات وعبرها كالحروب والغزو والاستعمار (Tenbruck, 1994). وإذا انتقلنا من التغيير الاجتماعي باعتباره التطور الداخلي للمجتمعات وركزنا علي التغيير باعتباره محصلة صراعات بين دول قومية بينها اعتماد متبادل وتنافس، نكون قد خطونا خطوة مهمة نحو منظور يتجاوز مفهوم المجتمع. وإذا حاولنا حينذاك أن نضيف الي ذلك فهماً لتكثيف التدفق عبر المجتمعات والذي يدفع نحو "اقتصاد عالمي بلا حدود" (Ohmae, 1987) ونزع قدرة الدول القومية علي العمل، نكون قد تحركنا نحو منظور العولمة. ومن سبل محاولة تبسيط مستوي التعقيد الذي يحدثه تكثيف التدفق العالمي في تكوين الدول القومية والتكتلات المتنافسة اعتبار العولمة محصلة لمنطق الحداثة الكوني. ومن هذا المنظور فإن العولمة باعتبارها انتصاراً للبعد الكوني تأتي بمعايير جوهرية للتجريد و"التفكيك"

وتفريغ الحياة اليومية من معناها.

ويزداد هذا التجريد حين يُفرض الانتقال من القومي الي العالمي علي التغير من النظام الصناعي الي النظام المعلوماتي بعد الصناعي. وفي هذا التحول من "مجتمع صناعي" الي "عالم معلوماتي"، حتي عملية الإنتاج المادي تتضمن تجريداً للمنتجات ووسائل الإنتاج المعلوماتية التي تبدو وكأنها تجرد أنماط الحياة وتفرغها من معناها. وسنجد عدداً من كتّاب المقالات التي يضمها هذا الكتاب يناقشون ما إذا كان هذا المخطط التعس لنفي الهوية سيمثل لب هذا التغيير سواء في محيط الدول النامية التي اجتُذبت الي نظام العالم المعلوماتي أو في القلب نفسه. في حين يري آخرون إمكانية ظهور عدد من الاحتمالات الإيجابية، ويذهب هؤلاء الي أن الدلائل الكونية الفارغة في ظاهرها والمنتشرة في النظام المعلوماتي للعالم قد تعاد صياغتها في صور متباينة للمعني. ويمكن لهذه الدلالات اللفظية الاجتماعية المتحولة أن تغذي (إعادة) تكوين الهويات الفردية والجماعية وخلقها في سياق التطبيقات الاجتماعية التقليدية والاستبطانية.

من ثم فمن المهم أن نتوافق مع الفوارق الدقيقة لعملية العولمة وأن نسعي لتطوير نظريات تتسم بالحساسية تجاه مختلف احتمالات القوة لدي مختلف الأطراف المشاركة في مختلف الصراعات العالمية. والكيانات المختلفة، من دول قومية وشركات متعددة الجنسيات وهيئات دولية، تدخل الساحة العالمية بموارد متباينة (اقتصادية وثقافية) وتسعي لتنفيذ جداول أعمال مختلفة. وليست كل دولة قومية يمكن أن تتبع مساراً تنموياً مستقي من التجربة الغربية بانتقالها من التقليدية الي الحداثة الي ما بعد الحداثة. وتطبيق هذه المفاهيم علي سياقات أخري غير غربية قد يفشل ويفتقد سياسة المعرفة حيث يمكن لخاصية سائدة أن تظهر باعتبارها خاصية عالمية كما يشير الناقدان اليابانيان (Moyshi and Harutoonian, 1989). وتنبهنا للحالة اليابانية أيضاً الي أن الدول القومية لديها مشروعات قومية شديدة التباين، مما قد يكون له أثر عالمي في توازنات القوي المتحولة التي تسعي لتعريف الساحة العالمية (Featherstone, 1995). ونستطيع اليوم أن نتحدث لا عن الأوربة والأمركة وحسب بل أيضاً عن اليبننة (نسبة الي اليابان) والبرزلة (نسبة الي البرازيل، وهو تلميح ساخر لعودة موتيفات القلاع والتفرقة المكانية بين الطوائف الاجتماعية المختلفة في المدن العالمية). وتباين المواقف

من الحداثة معناه أنه من الأفضل أن نشير الي حداثات عالمية لا الي حداثة واحدة.

وبذلك ينقسم الكتاب الي أربعة أقسام. فتسعي المقالات الأربعة الأولي -لروبرتسن وبيترس وفريدمان ولوك- لإعادة النظر في فكرة العولمة. ويشتمل القسم الثاني علي مقالات لكينج King وثيربورن Therborn وبومان Bauman، ويتناولون فيها إعادة تحديد مفهوم الحداثة والتحديث في إطار النظام العالمي. أما القسم الثالث - ويتضمن مقالات لديلون Dillon وواجنر Benno Wagner وجيم Ann Game- فيذهب الي ما وراء النظريات ليتناول نتائج هذه الجغرافيا السياسية المكانية الجديدة علي ما يشكل المعرفة في العلوم الإنسانية. وفي القسم الأول يقوم كل من خرخوردين Oleg Kharkhordin وبل Bell وزاريتسكي Zaretsky وهالتن Eugene Halton في مقالاتهم بالبحث مكانياً وزمانياً في بنية الفرد وتحديد أسس الذاتية في عالم اليوم.

(١)

يفتح رولند روبرتسن باب المناقشة ويهيئ المسرح في معظم ما تبقي من الكتاب بتحدٍ لأصحاب نظريات من أمثال جيدنز (Giddens 1990, 1991) الذي تعد العولمة عنده مجرد "إحدي نتائج الحداثة"، وهو أمر غريب، لأن العولمة عند جيدنز تشمل الفصل الزماني المكاني، ولكن في الوقت نفسه يميل تمييزه لتجاور التراث والحداثة الي تهميش العنصر المكاني للعملية. أما بالنسبة لروبرتسن فالعولمة ليست قضية بقدر ما هي شرط للتحديث، ولمزيد من التحديد، شرط للتحديث المتغاير. وكان هناك كما يشير روبرتسن متباريان في أول أجيال الجدل حول العولمة: "دعاة التجانس" من أمثال جيدنز وعدد من الماركسيين ودعاة النزعة النفعية، و"دعاة التغاير" ومنهم دعاة "التبادلية الثقافية" كإدوارد سعيد (١٩٧٨) وهومي بابا (Homi K. Bhabha, 1990) وستيوارت هول (Stuart Hall, 1992) ومعهم علماء الإنسان ممن يتحلون بالمرونة من أمثال كليفورد Clifford وماركوس (Marcus, 1986). ويميل دعاة التجانس للالتزام بفكرة النظام العالمي. وينظُرون في المقام الأول الي وجود البعد الكوني فيما هو خاص، سواء من باب التوفيق أو الفصل الزماني المكاني. وقد يتوسلون الي ذلك بمخطط للتطور المتقارب. وقد يميل دعاة التغاير للقول بأن هناك نسق قائم وينكرون التمييز بين ما هو كوني وما هو خاص ويعتبرون سيادة الغرب علي "البقية" مجرد سيادة خاص واحد علي ما عداه.

وهم لا يجادلون في التقارب، بل في فكرة التطور في مجملها. وأخيراً، فإن معظم دعاة التجانس باعتبارهم "حداثيين" يبرزون نظرية معرفية علمية وواقعية يدرس العالِم باعتباره الفاعل فيها العالَم بوصفه المفعول، في حين أن دعاة التغاير لن يكونوا واقعيين، بل مؤولين يرون أن المحلل الاجتماعي لا ينفصل عن عالمه وأن المعرفة الاجتماعية تتضمن علاقة حوار مع "فواعلها" وتتضمن السعي لترجمة " تعصب أحد الطرفين الي تعصب الطرف الآخر والعكس. والأرجح أن نجد دعاة التجانس في العلوم الاجتماعية، ودعاة التغاير في الدراسات الثقافية بالطبع.

يري روبرتسن إمكانية التغلب علي هذه المفارقة بين البنية والحدث لدي دعاة التجانس (الحداثيين) ولدي دعاة التغاير (بعد الحداثيين) بنفس عملية تمييز المكان علي السمة الزمانية (الحداثية وبعد الحداثية). وإذا كانت العولمة هي شرط التحديث المتغاير، فالعالمية هي شرط النزعة الإقليمية المتنامية. ويميل محللو التبعية من أمثال ڤالرشتاين Wallerstein الي القول بأن العام والخاص يتضمنان نوعاً من التناقض -بين الحركات النسقية والحركات المضادة للنسق، بين "عالم مكدونالد" و"عالم الجهاد". ولا وجود في رأي روبرتسن لهذا التوتر الضروري فيما يسميه "عولمة المحلية" glocalization. ويستعين محللون آخرون كجيدنز (١٩٩١) بمفهوم "عولمة المحلية" -ولكن بدون لفظه- في الإشارة الي "التقاطع بين الوجود والغياب" علي مساحات عريضة من الزمان ومكان. وهذا المد للعلاقات الاجتماعية عبر الزمان والمكان يتضمن أولاً تفكيك الأنشطة والمنتجات التراثية والمحلية أو غيابها، ثم إعادة تركيب الأنشطة والمنتجات (أو إعادة "حضورها") من بعيد في نفس السياق المحلي.

وما يقصده روبرتسن ليس حضور المنتجات العالمية في المحلي بقدر ما هو عملية إيجاد أطر مؤسساتية بها خلق عالمي للمحلية، وهو ما يتخذ عدة أشكال. فقد تكون عملية إيجاد الأطر المؤسساتية ضعيفة فتحدث فيها عمليات مماثلة لترسيخ المحلية علي مستوي كوني دون وجود كيان رسمي عام يُسترشد به. ومن الأمثلة علي ذلك قيام عدد كبير من النزعات القومية المتشابهة في سماتها، أو انتشار سكني الضواحي في أرجاء العالم، أو تصاعد النزعة المحلية اهتداءً بالمؤسسات الدولية الرسمية كجمعية بيوت الشباب الدولية (International Youth Hostel Association) والتي تشجع الطائفية بالدعوة "التخصيصية" للعودة للطبيعة علي مستوي عالمي، أو حركة الوحدة الأفريقية،

أو الندوة العالمية Global Forum التي عقدت البرازيل عام ١٩٩٢ لتنظيم حركة تشجيع قيم الشعوب المحلية وهوياتها عالمياً. وفي كل من هذه الحالات، كما يري روبرتسن، هناك «ترسيخ عالمي للنزعة التخصيصية المحلية».

ومن "دعاة التغاير" المتشددين، من أمثال جان نيدرڤين پيترس Jan Nederveen Pieterse، من يتشكك في آراء روبرتسن ويعتبر أنها تمثل صورة معقدة من النزعة التعميمية. فيري پيترس في الفصل الثالث أن العولمة "تهجين" «تنفصل فيه الأشكال عن التطبيقات الحالية وتتحد بشكل جديد في تطبيقات جديدة». كما يري أن العولمة لا تتضمن حركة تعميمية أو حتي "تعددية ثقافية" في المقام الأول، بل "تبادلية ثقافية". والعولمة عنده ليست شرطاً للتحديث، بل حقبة تاريخية بدأت في الستينيات وتزامنت مع ما بعد الحداثة. وتتزامن الحداثة مع فترة أسبق (١٨٤٠-١٩٦٠) هي فترة هيمنة الدولة القومية. ويري أن كلاً من نظريتي التحديث النفعي والتبعية الماركسية تعد نمطاً حداثياً لفترة الدولة القومية في حين أن نظرية العولمة الحقة هي التحليل بعد الحديث للتهجين.

واهتمام پيترس الخاص بالتهجين الثقافي بين الخصوم وضمناً بتكوين "حقل عالمي"
١ من "الذاكرة العالمية" تطوقه وحدة قائمة علي الصراع -مقيدة بتجارب سياسية وثقافية مشتركة كما هو الحال بين اليهود والعرب مثلاً. ومثل هذا التهجين القائم علي الصراع نجده في "المزج الكريولي" creolization (creole ثقافة هجين، أي ثقافة غير غربية تتغلغل فيها العناصر الغربية. المترجم)، في "الثقافة التحولية" لدي الأمريكيين الأوربيين والأمريكيين الأفارقة الذين اتخذ كل منهم نمط حياة الآخر، أو نجده في صبغ الثقافة الغربية بالصبغة الشرقية من خلال الموسيقي. ولكن پيترس يحثنا كما يفعل روبرتسن علي فهم التهجين الثقافي باعتباره ظاهرة تنظيمية، إلا أن فكرته عن العولمة المؤسساتية تختلف تمام الاختلاف عن فكرة روبرتسن. وأمثلة پيترس ليست عن الانتشار المؤسساتي لنزعة تخصيصية أو عن دعم المؤسسات للنزعة التخصيصية. بل يشير الي الدعوة لنمط عالمي -كالمحكمة الأوربية لحقوق الإنسان- في حالة بعينها؛ وهنا قد يحمي البعد العالمي حق الاختلاف. ويشير بصورة أدق للأنماط التنظيمية المهجنة التي لا يكون التنظيم فيها عالمياً كالشراكة بين الشركات العابرة للقوميات والحكومة القومية المضيفة في الأنشطة المصرفية، أو نماذج يتحول فيها التعددية

الثقافية الي تبادلية ثقافية ويكون للفرد فيها حق اختيار تعدد التنظيمات الإثنية كأساس لهوية مركبة كالمزج بين التعليم البريطاني والإسلامي في انجلترا مثلاً، أو البريتوني ذو الأصل الآسيوي بشمال لندن والذي يلعب الكريكت باسم نادٍ بنغالي محلي ويدعم نادي أرسينال لكرة القدم.

وهناك تحدٍ يواجهه دعاة التغاير ويمثله پيترس، وبدأ بإعادة الصياغة "النظرية النسقية" للعولمة في تدخلات جوناثان فريدمان وتيم لوك. ولا يتحدث فريدمان في الفصل الرابع عن العولمة بقدر ما يتحدث عن نظام عالمي. وإذا كان دعاة "التهجين" -كليفورد وماركوس وهال وبابا- هم محللو العولمة الحقة كما يري پيترس، فهذا في رأي فريدمان ليس هو الحل، بل هو المشكلة. ويستعين فريدمان بتوجهه النسقي في "تصنيف المصنِّفين" الذين لهم شعبية كبيرة حالياً في الجدل الدائر حول العولمة، إن لم تكن لهم السيادة فيه. ويقول إن دعاة التهجين من الغربيين لا يمثلون تطويراً يذكر لنظرية التحديث المباشرة. ويري فريدمان أن فكرة التهجين مثلها كمثل النزعة الكونية الثقافية في نظرية التحديث تنكر هوامش هوياتها، بمعني أن ما هو ضمني ومكمل لنظريتي المزج creolization والتهجين واستراتيجياتهما هو تجريد هويتي العالمين الثالث والرابع من المصداقية. بل إنه يذهب الي أن التأثير المتنامي لدعاة التهجين يرجع لأزمة الحداثة في القسب نفسه.

ويقدم فريدمان لياً ثقافياً لنظرية الأنساق العالمية. وهو يختلف هنا عن ڤاليرشتاين في نقطتين أساسيتين. وإذا كان عدد من المنظرين في هذا الكتاب كهارڤي (١٩٨٩) ولاش وأوري (١٩٩٤) يرون العولمة كشئ بعد حديث في جوهره، فإن ڤاليرشتاين يعتبر أنها بدأت مع الرأسمالية والحداثة. ويشترك فريدمان مع روبرتسن (١٩٩٢، الفصل الثاني من هذا الكتاب) في اعتبار أن الأنساق العالمية أو العولمة تسبق الحداثة بكثير وأنها كانت قائمة في الحضارات القديمة قبل هيمنة الرأسمالية العالمية بآلاف السنين. والحقيقة أن العولمة عند كل من فريدمان و روبرتسن تعد "حضارية" بطبيعتها. والمسألة الثانية التي يختلف فيها فريدمان عن روبرتسن هي اعتباره أن الأنساق العالمية ليست سياسية اقتصادية في المقام الأول، بل هي ظواهر ثقافية. فالعولمة عند فريدمان هي "عملية إسناد المعني"، والأهم أنها عملية تكوين «عناقيد من مثل هذه المعاني». وعند نقطة معينة من التماسك والانتظام تبدأ عناقيد المعاني هذه في تكوين "حيز هوية".

وأحياز الهوية هذه عند فريدمان لا تتكون بانتشار الفكر ونقله، بل بالطبيعة التركيبية للعلاقات بين المركز والهامش. والمفتاح هنا عمليات منظمة كالضغط والمد والتفتيت وما الي ذلك.

وعلي الرغم من أن الثقافي عند فريدمان قد يكون سائداً، فالاقتصاد هو "العامل المحدِّد". لذا فإن "الهوية الحداثية" تتطور في "الحضارات التجارية". ومسلمات التكافؤ الشكلي وقابليته المجردة للإحصاء والتي تتضمنها التعاملات التجارية تؤدي الي ما يمكن اعتباره ميتافيزيقا عامة للتكافؤ. وإضفاء البعد الزمني الملموس علي "سلسلة الوجود الكبري" يحل محله هنا تجريد الزمن الحداثي (وراء) السردي. وكما يقول بينيديكت أندرسن (١٩٨٣) في كتابه *Imagined Communities* (مجتمعات خيالية)، فالزمن المجرد والحيز الديكارتي المجرد والبعد الاجتماعي المجرد (الذي تحل فيه القواعد والمؤسسات محل علاقات المواجهة بين المجتمعات التقليدية) تخلف نظائرها الملموسة في "التراث". أما فريدمان فيري أن الثقافة الحداثية والنسق العالمي الحداثي قد دخلا في أزمة. وهذه الأزمة كنظيرتها في كتاب *Cultural Contradictions of Capitalism* (التناقضات الثقافية للرأسمالية، ١٩٧٦) لدانييل بل Daniel Bell تشمل اضمحلال الحضارة الغربية. وفي السجل الثقافي يتمثل ذلك في أزمة هيمنة تصنيفية. وتتخذ أزمة حيز الهوية الحداثية مكان القلب بين أعراض تلك الأزمة. وتعد الأنثروبولوجيا الانعكاسية وبعد الحديثة والدراسات الثقافية عامة من أعراض تلك الأزمة. وكذلك تنامي النزعة العالمية بين النخب الغربية، وهي ليست مسألة وقوع علي عتبة الشعور بقدر ما هي مسألة "بين بين" كما يري فريدمان.

وهي أيضاً أزمة هيمنة الغرب علي "الباقين" ويمكن "لشعب بلا تاريخ" (Wolf, 1982) أن يبدأ في الاستعانة بالرموز الغربية والمحلية لبناء أحياز هويته. ولنظريات المزج الغربية، تلك الهيمنة الفكرية الجديدة التي تقوم علي تصنيف ما يناهض التصنيف، وظيفة خفية في هذا السياق. فتساعد علي تجريد الثقافات غير الغربية من مصداقيتها باعتبارها "هجين". وتساعد علي نفي حيز الهوية غير الغربي. فعلي الرغم من أن المكرونة جاءت الي إيطاليا أصلاً من الصين عن طريق ماركو پولو كما يقول فريدمان، فنادراً ما يعتبر المطبخ الإيطالي "ثقافة هجين". وهذا النقد النسقي لنظريات التهجين يغذي مفهوم فريدمان عن الثقافة لا "كجوهر"، بل كعملية. أي أن فريدمان لا

يريد أن ينظر الي تهجين المنتجات الثقافية كما يفعل كل من جيدنز (١٩٩١) وكليفورد (١٩٨٨) مثلاً. بل يريد أن ينظر الي التطبيقات الثقافية في خلق أحياز الهوية وتكاثرها. إنه يود أن ينظر لا الي "الماهية" بل الي "الكيف"، لا الي المنتجات التجريدية، بل الي أنماط الحياة.

وكما فعل فريدمان، يقدم تيموثي لوك رؤية عن نسق العالم بعد الحديث، ويقدم في الوقت نفسه تفسيراً نسقياً لما هو ضد النسقية. إلا أن منظور لوك ليس نوعاً من ما بعد الحداثة يتعلق بتفكك المركز وبناء الهوية الذاتية الهامشية، بل نوع يدفع بأشد شطحات التجريد الحداثي تطرفاً الي محصلة منطقية. ويتلخص مخطط لوك في اعتبار بعد الحداثة إفراط سقيم في الحداثة. وعلي خلاف فريدمان، يرسم لوك صورة لنسق عالمي معلوماتي دقيق. فيتحدث عن حركة تستبدل فيها مجموعة من النظم العالمية المحدثة بالنظام العالمي الجديد للدول القومية (الحديثة) في ما بعد حداثة التدفقات العالمية الراهنة. ويقوم "النظام العالمي الجديد" للدول القومية عند بنيديكت أندرسن (١٩٨٣) علي "مجتمعات خيالية". وهذه الدول تشبه المجتمع Gemeinschaft التقليدي والمادي من حيث استعداد أهله للموت في سبيلها. ولكن علي خلاف "المجتمعات الحالية" التي عادت في زمن نوعي وحيز كامل وأنماط اجتماع مباشرة، فإن "خيالية" المجتمعات الخيالية تكمن في تجريديتها نفسها - في الزمان والمكان والبعد الاجتماعي التجريدي. و"النظم العالمية المحدثة" بعد الحديثة عند لوك لا تقدم لنا مجتمعات خيالية، بل مجتمعات حقيقية تشمل مستويات من التجريدية المفرطة التي يقضي الزمان عندها علي التاريخ ويدمر المكان عندها الواقع وتقضي تدفقات الصورة والمعلومة عندها علي البعد الاجتماعي.

ويتركز اهتمام لوك لا علي البعد الاجتماعي، بل علي النمط السياسي للدولة القومية. وهكذا فإن النظام العالمي الجديد ذي الزمن التاريخي المحايد للحداثة هو "نص زمني" -يعرض أصول العرق التي تكون الدولة فيه هي الراوي. ويكمن مفتاح فرضية لوك في تحليلاته لا للزمان، بل للمكان. وتتمثل فرضيته في أن هناك تحولاً من نظام عالمي جديد "واقعي" للدول القومية الي "نظم عالمية محدثة" للدول القومية فوق واقعية للتدفقات العالمية، وفي أن هناك تحولاً من "السياسة الحقيقية" من جانب الدول القومية في "الحيز التاريخي" الي سياسة فوق حقيقية من جانب عناصر فاعلة جماعية قومية

"حيز الضبط" وراء التاريخي. وينبغي أن يؤخذ الجدل حول الواقعية مأخذ الجد هنا. والنمطي عند لوك في نظام الدولة القومية الحديث ليس معرفياً، بل واقعية جمالية، أي حيز منظوري نهضوي ومنظور ذو نقطة واحدة. وما يقصده لوك هو أن الدولة هي التي تقوم بالرسم (انظر ديلون في الفصل التاسع أيضاً). أي أن الدولة "كمصور" ترسم في مجالها السيادي في "النظام العالمي الجديد". والدولة كفاعل جماعي تخلق "المفعول" الذي "يحدد الجغرافيات الجديدة" من خلال تدوين أحكام اختلاف "الصديق في مواجهة الخصم" في المال واللغة والدين والإيديولوجيا. هذه الجغرافيا السياسية المحددة للدولة القومية "تجعل الصراع خارجياً" في الوقت الذي تجعل فيه "النظام داخلياً" ليحل النظام الجديد "ذو السلطة القانونية" محل النظام القديم "ذي السلطة الكهنوتية".

ويتبع النظام العالمي الجديد عند لوك "منطقاً تنظيمياً" للدول القومية أدت "الحالات الواقعية" فيها الي نشأة حالة الأمة ذات السيادة. وتتكون النظم العالمية المحدثة القائمة علي المعلوماتية من استبدال التدفقات العالمية بالتنظيمات القومية في المجموعة المألوفة من وسائل الإعلام والتقنيات والمعلومات والماليات. هذه الرأسمالية العالمية الجديدة الواضحة التشوش في رأي لوك ينبغي النظر اليها من منظور فوق الواقعية عند بودريار. وعلي خلاف تراث هيدجر، فإن بودريار لا "يهدم" فكر الفاعل والمفعول الديكارتي الذي تشمله الواقعية لاسترجاع واقع الحياة تأويلياً؛ بل يدفع ما يعتبره هيدجر "تكنولوجيا" الي أبعد مدي. وفوق الواقعية عند كل من بودريار ولوك أكثر صدقاً من الواقعية بكثير، وبالتالي فهي أكثر جدية فيما يترتب عليها من آثار.

وفي الحداثة، كانت الواقعية عند لوك (وبودريار) تقوم علي "نسق من التكافؤ" وعلي التبادل وعلي التجسيد. وكان المقصود بالتجسيد الواقعي أن الموضوع (أو الفرض أو الفكرة أو المفهوم أو الرسم) كان كافياً للمفعول الذي يجسده. وما تفترضه فوق الواقعية هو أن نسق التكافؤ لم يعد مسألة تجسيد، بل يدخل في توليد المفاعيل والفواعل والفكر والحياة نفسها في النهاية، وذلك من خلال أنساق التكافؤ التي هي أسس الأنساق المعلوماتية في الإلكترونيات الدقيقة والتكنولوجيا الحيوية مثلاً. و"التكنولوجيا" عند هيدجر (انظر الفصل التاسع لديلون) يتم إدراكها من منظور أنساق التكافؤ في المقام الأول. وما يصر عليه عند لوك (وبودريار) هو أن أنساق التكافؤ هذه أشد انتشاراً وبالتالي أكثر شمولية في النظام العالمي بعد الحديث منها في

الواقعية التجسيدية المحضة للحداثة. فإذا كانت "التكنولوجيا" (أو ميتافيزيقا الوجود أو العقلانية الذرائعية ... إلخ) قاصرة علي الحيز التجسيدي في الحداثة فقد تحولت في ما بعد الحداثة العالمية الي الاستعمار الكلي للحيز التوليدي (أو المثمر). وإذا اشتملت التكنولوجيا في الحداثة علي تجسيد الواقع، فهي في ما بعد الحداثة تشمل إنتاج الواقع أو توليده. كما أن هذا الواقع بعد الحديث أكثر صدقاً من الواقع؛ فهو فوق واقعي.

إذن فالسؤال هو: أي نوع من "التكنولوجيا" وأي نوع من أنساق التكافؤ يولد فوق واقعية التدفقات العالمية. تتولد فوق واقعية التدفقات من خلال عملية محاكاة. والمقصود بالمحاكاة ليس التقليد أو التجسيد الشكلي (الأيقوني)، بل توليد فوق واقعي بالنماذج. والمحاكاة بدورها تشتمل علي "أسبقية الصور الزائفة". وهذه ليست مسألة اعتبار القيمة التبادلية نظاماً ثانياً وتحول سيميوطيقي أشد تجريدية لقيمة الاستخدام واعتبار قيمة العلامة تجسيداً للقيمة التبادلية. إنها مجرد أسبقية، وهي ليست عملية تجسيد أو تحول سيميوطيقي علي الإطلاق، بل هي عملية توليد يسبق "النمط" فيها فوق الواقعي، وفوق الواقعي يسبق الواقع و"يبطله" أو "يمحو المشار اليه". وفوق الواقعي في ذلك هو التيارات المعلوماتية للتدفقات العالمية للصور والأصوات والبيانات وما شابهها.

ولكن ما هذه النماذج الدائرة في فلك ما فوق مكان بلا غلاف جوي وتسبق كل شئ؟ النماذج هي مواضع أنساق التكافؤ. إنها اللغة التي تفرز كلام التدفقات فوق الواقعية. وهناك "نماذج توحيدية" تشتمل علي "وحدات معلوماتية". والنماذج "أنساق" (وهي أيضاً أنساق بالمعني الذي يقصده لومان Luhmann). لكنها "أنساق علامات" أو "وحدات مصغرة"، وتشكل "صفوفاً خلوية" و"بنوك ذاكرة". إنها "مصغرات جينية" تستسلم "لأنساق التكافؤ" التي هي أكثر مرونة من المعني، أو تكافؤ الدالة والمدلول. أي أن "المنطق التجسيدي للمعني" يستبدل به "المجال الجيني للعلامة المبرمجة".

وما يطلق عليه كاستلز (Castells, 1989) اسم "النمط المعلوماتي للإنتاج" لايزال موضع بحث باعتباره متمثلاً في الإلكترونيات الدقيقة والتكنولوجيا الحيوية. وفي النمط المعلوماتي للإنتاج تتم إزاحة نسق التكافؤات وتصعيده من التجسيد الي (التوليد و) الإنتاج. ونسق التكافؤات هنا يعد "جينياً"، وهو "جاهز للعمل" ويقوم

بمهمة التوفيق. ونسق التكافؤات الجديد يعد أكثر "مرونة" من نمط التكافؤ القديم. وإذا كان نمط التكافؤ التجسيدي القديم قد شهد تحول نعمة الخلق من الإله الي الإنسان، فإن النمط الجديد يشهد تحولاً الي النشأة التكنولوجية للنمط.

إذن ما الذي يتولد عن النمط كنسق للتكافؤ؟ إن ما يتولد بالمحاكاة هو "أشياء فوق واقعية" كالصور والعلامات والرسوم التي تتداعي في "المشاهد". إلا أن تدفقات مثل هذه الأشياء "مرموزة"، وترميزها يحدث في عملية التوليد. وإذا كانت السلطة تمنح في الدولة القومية في النظام العالمي الجديد، إذن أين نبحث عن السلطة في النظم العالمية المحدثة؟ إن السلطة غالباً ما تكمن في رأس المال المتعدد الجنسيات الذي يميل الي خلق عوالم محدثة. وبتشبع عالم الواقع بالسلع، يتحول التنافس الي "المناطق التكنولوجية" من العوالم المحدثة. وفي حين كانت السلطة في النظام العالمي التقليدي كهنوتية والقوانين الاجتماعية الوضعية في النظام العالمي الجديد تشريعية، فإن القوانين "الجزيئية" في النظم العالمية المحدثة "تعددية". والقوانين التعددية للعوالم المحدثة، أي "المجتمعات العملية"، لا تشمل المال والتجارة وحسب، بل النوع والعرق والبيئة أيضاً. والنفاذ الي هذه العوالم المحدثة التي تشكلها التدفقات "الأيقونية الرمزية" و"التصويرية البيانية" مقيد. فهي تقوم علي السلطة والقدرة علي فك رموز العلامات في التدفقات (وترميزها). وتتوقف هذه القدرة علي فك الرموز والترميز علي امتلاك أنواع خاصة بالمجتمعات العملية من رأس المال الثقافي.

ومثل هذه الصراعات الثقافية حول سلطة الترميز وفك الرموز تشمل ما هو أكثر من المؤسسات التعليمية. فهي تشمل الحق في التحكم في الملكية الفكرية والقدرة عليه. لنتأمل مثلاً هيمنة شركة ميكروسوفت علي الإلكترونيات الدقيقة. والصراع علي الأسواق في النظم العالمية المعلوماتية المحدثة هو مسألة سلطة تتعلق بالملكية الفكرية. وقضية الأمن في النظام العالمي بعد القومي بأسرها في رأي لوك تتداخل وتتشابك مع الملكية الفكرية. ويري أن الأمن الذي كان فيما مضي مشكلة صراع حول "الملكية المادية" بين الحالات الواقعية للدولة القومية أصبح الآن مسألة صراعات حول الملكية الفكرية، أي حول "الملكية فوق المادية" بين المجموعة الأحدث من "الحالات فوق الواقعية".

(٢)

وتشتمل الفصول الخاصة بكل من كينج وثيربورن وبومان علي عملية إعادة تحديد مفاهيم الحداثة في سياق العولمة. فيستعين أنتوني كينج في الفصل السادس بالعولمة في إضفاء البعد المكاني علي الحداثة بمعنيين. فيشير أولاً الي أن إشكالية العولمة «تفصح" عما سكت عنه المفهوم الزمني السابق للحداثة، وهو أنها "مكانية وغربية وتخص الجنس الأبيض". والحداثة عند كينج كما هي عند فريدمان لا تتعلق بانتشار فكرة، بل هي تركيبية ونسقية عالمية في جوهرها. إلا أن الأخيرة في رأي كينج ليست "نظم من المعني" بالدرجة الأولي، بل عمليات عامة من التبادل والرؤية العالمية للعمل علي "النمط الاستعماري للإنتاج". وحداثة كينج مكانية أيضاً من حيث أنها تحدث في المدن وخاصة المدن العالمية. إلا أن هذه المدن هي في الوقت نفسه فراغات للتدفقات، وهي عند كينج جزء من التدفقات وتساعد علي إيجادها.

والحداثة الحضرية والعالمية عند كينج ليست حيز السرد الشارح بقدر ما هي حيز «يذوب فيه كل ما هو صلب وتتحول الي هواء». وما يسبب هذا الذوبان هو عالمية التدفقات. وإذا كانت الحداثة قد ظهرت لأول مرة في باريس أواخر القرن التاسع عشر ثم سافرت الي ڤيينا أواخر القرن وبرلين عشرينيات القرن العشرين ونيويورك ما بعد الحرب، فهي الآن في رأي كينج لم تعد في حيز العواصم، بل في حيز استعماري -كساو باولو ونيودلهي- حيث يذوب الصلب وتتحول الي هواء بأقصي سرعة. وفي الحيز الاستعماري كما يقول يحدث أعتي نمو لتدفقات الهجرة والمال. كما أن المدن الاستعمارية العالمية -بما عرفته من مدن الصفيح وما الي ذلك- قد مرت منذ عهد بعيد بنوع من الاستقطاب الطبقي الذي بدأت المدن العالمية المركزية تمر به لتوها. ويخلص كينج الي أنه لا حاجة لمفهوم عن ما بعد الحداثة طالما أن التحديث علي نطاق عالمي (والمدن الاستعمارية العالمية) لم يكن معنا إلا في ربع القرن الأخير.

ويريد جوران ثيربورن في الفصل السابع أن يتناول لا عن التحديث، بل عن "أنواع التحديث" أو عن "تعدد الطرق المؤدية للحداثة وعبرها". ويتتبع أربع "بوابات لدخول" الحداثة: ١. الأوربية ٢. العالم الجديد حيث تمثلت الحداثة في إنكار النظام القديم في أوربا ٣. التهديد الخارجي: التحديث القومي من أعلي كما حدث في اليابان وفي ألمانيا القرن التاسع عشر ٤. النطاق الاستعماري حيث تساعد العاصمة علي تحديث المستعمرة. ويقول ثيربورن بوجود طريق قومي خاص للتحديث يحدده أولاً الموقع

التركيبي في النظام العالمي، وثانياً الفرد المحلي أو العامل الجماعي -المحتفظ بالموارد الثقافية والتنظيمية- الذي يعد الفاعل الأساسي في التحديث.

كان بناة التحديث الاجتماعيين في أوربا في المقام الأول هم البرجوازية الوطنية إما كأفراد أو كمجموع. وفي بعض الحالات كالسويد وروسيا (انظر خرخوردين في الفصل الثاني عشر) يبدو أن الطبقة العاملة كفاعل جماعي كانت هي العامل المحدد. وفي طريق العالم الجديد، أي في الأمريكتين، كانت الأمة نفسها هي العامل المحوري الجماعي في النزعات القومية الشعبية في صفوف القاعدة الجماهيرية. والتحديث حين يكون رد فعل "لتهديد خارجي" يكون قومياً. إلا أن التغيير الاجتماعي حينئذ يكون دفاعياً ومنسقاً من أعلي، في حين يتم الاحتفاظ بشكليات الثقافة التقليدية -كالامبراطور الياباني لطائفة اليونكر (الطائفة الأرستقراطية الإقطاعية البروسية. المترجم) في ألمانيا. وأخيراً جاء التحديث الأولي في النطاق الاستعماري من مصادر خارجية، حيث كان عامل التحديث يتمثل في النزعات القومية الأجنبية من المركز. ويري ثيربورن أن التحديث العالمي يشتمل علي عمليات "تراكم" و"تجميع". ويشير الي أن احتمالات غلبة أي منهما تتوقف علي "انفتاح" النسق المعني. وفي التحديث بعد القومي، ينبغي لتراخي قيود النسق -ونشأة الأسواق العالمية- أن تساعد علي التراكم؛ إلا أن نفس هذا التراخي في القيود يجعل من إعادة توزيع الموارد عن صريق العناصر الجماعية، وبالتالي "التجميع" مهمة صعبة.

ويواصل زيجمونت بومان في الفصل الثامن الاستكشاف في إضفاء البعد المكاني علي البعد الزمني في مناقشته "لبحث الحداثة عن مركز ثابت". إلا أن هذا البحث يحدث في النطاقات الكبري للعالمية بدرجة أقل منه في النطاقات الصغري للجماعة. والمركز الثابت في رأي أرنولد جيلين Arnold Gehlen يمثل مشكلة دائمة للبشر، وذلك "لفقرهم الوراثي في الغريزة". وفي حين أن هناك كائنات أخري لديها بنية حوافز تقيها مثلاً من قتل بني جنسها، نجد أن فقر البشر الشديد في الغرائز يجعلنا نظل نبحث عن مركز ثابت. ويقول جيلين إن إسكات غرائزنا - حتي فيما نتعلمه بالتعود وهو ليس "طبيعياً" بل "ثقافي"- هو الجانب الآخر اللازم من كون "الإنسان" مجرد "حفنة احتمالات".

وبذلك يقدم بومان ما قد يعد بمثابة التناقض الأساسي في لب الوجود الإنساني.

ويشتمل هذا التناقض من ناحية علي "النسقية" كمجموعة من الغرائز المتحورة لنوعنا سواء العرفية والدينية والأخلاقية أو المعايير العقلانية المشروعة. وتشتمل من ناحية أخري علي "الاحتمالية" وهي الجانب المفتوح النهاية والأكثر "وجودية" للحالة الإنسانية. وكان جيلين وبيتر بيرجر من بعده يعتقدان أن النسقية أو انبعاث النظام هو أمر حتمي دائماً. ويختلف بومان معهما ويقول إن أي نوع من الفكر الأخلاقي المعاصر لا ينبغي أن يناصر النسقية أو الاحتمالية، بل أن يدرك أن "الإنسان" مزيج معقد من كليهما، ولابد أن يتعلم التعايش مع "تناقضاته". ويلاحظ أن هذا قد يكون انحراف تام عن صيغ بومان السابقة. ففي كتابيه *Modernity and the Holocaust* (الحداثة والإبادة، ١٩٨٩) و *Modernity and the Ambivalence* (الحداثة والتناقض، ١٩٩١)، أعلن بومان تحديه "للنظام" من منطلق الاحتمالية. والحقيقة أن "التناقض" في كتابه السابق قد فُهم بمعني الاحتمالية.

وكانت الحاجة لمثل هذا "المركز" – أي الحاجة لملء الفراغ الذي تركه فقرنا في الغرائز في عصر التغيرات السريعة– هي التي أدت لنشأة مفهوم "الهوية" كسمة مميزة للذات في القرن السابع عشر. ويقول بومان إن "الهوية" كانت شيئاً لم يتم التوصل اليه بعد بالنسبة للنخب البرجوازية الحديثة المبكرة التي كان سبيلها هو الاحتمالية، في حين أنها كانت الشئ ابدي ضاع بالنسبة للعامة. ويمكن فهم نشأة الهوية القومية في هذا السياق كمحاولة لإقرار الاحتمالية كنسق. من ثم فقد سعت نخب القرن التاسع عشر "لإيجاد مركز ثابت للجميع" يقوم علي الفردية وحق الاختيار والديمقراطية واندمجت في الدولة القومية. وهكذا كانت فكرة دوركهايم عن الأمة وعن مجتمع يشتمل علي معايير مجردة تحقق مزيج الفردية اللبرالية وتكاملية النسق. وهنا تقوم الدولة القومية بهداية الجماهير وتجعلهم أفراداً من خلال التعليم. وتقود الدولة القومية الجماهير من نسقية التقليدية المحلية الي النسقية الجديدة للحداثة العالمية.

ويتساءل بومان عن النتائج المترتبة علي الزوال الوشيك للأمة ونسخ النظام العالمي الجديد لها؟ ماذا سيحدث وقد ضعفت الدولة بصورة حاسمة باعتبارها "مركزاً ثابتاً"؟ وفي هذا السياق يفهم التحول الي الجماعة في ما بعد الحداثة وتحولنا المعاصر الي روح الجماعة التي «لا تعد القيود فيها كارثة ثقيلة». ويقول بومان إن الجماعات حالياً «تمنح الهوية» من خلال إيجاد التراث. ويتمثل ذلك في النزعات القومية بعد الشيوعية

في التسعينيات. وهذه النزعات عنده كما عند فريدمان (الفصل الرابع) وعند لوك (الفصل الخامس) ليست فوق واقعية أو قومية شكلية زائفة، بل «مراكز خيالية جعلت حقيقية»، وما جعلها حقيقية هي الدول الجديدة باعتبارها مانحة للهوية. وفي حين أن القومية الحديثة تنشأ باسم ما هو عالمي في مواجهة المحلي، فإن القوميات بعد الحديثة تنشأ باسم المحلي في مواجهة المحارة الفارغة التعسة لعالمي قديم.

(٣)

وفي الفصول التاسع والعاشر والحادي عشر، يتناول ديلون وواجنر وجيم كل بطريقته تساؤل بومان الخاص "بمركز ثابت" وعندئذ يتحول النقاش الي وضع المعرفة الحديثة في سياق مكاني. فيقول مايكل ديلون في الفصل التاسع إن هناك "تحالفاً" بين المعرفة الحديثة كفكر فاعل ومفعول في "ميتافيزيقا الوجود" من ناحية، و"سياسة الأمن" الخاصة بالدولة القومية من ناحية أخري. وفي ذلك توجه كل من "السياسة" و"الفلسفة" لإقرار "الأمن" في مواجهة بيئة موجودة بالفعل من الاحتمالية والتدفق وعدم الاستقرار. وهذا التحالف طويل الأمد في رأي ديلون. وكان عند الأقدمين كأفلاطون والمسيحية المبكرة عالم روحاني فوق حسي يتحكم في عدم استقرار التدفق الهرقلي ، أولاً من خلال "الفكرة" ثم مؤسسياً من خلال الكنيسة باعتبارها شرط الخلاص الإنساني. وفي الحداثة المبكرة، أدي التجريد العلماني للكنيسة من شرعيتها الي إيجاد منطقة جديدة للتحكم. وفي الفلسفة حالياً ساعد مفهوما العقلانية والتجريبية بافتراضاتهما عن "مرآة الطبيعة" علي التحكم في "عدم الاستقرار المعرفي". وفي السياسة بدورها، اعتُبرت الفوضي خارجية المنشأ في تأسيس الدولة القومية عند كل من ماكياڤللي وهوبز Hobbes.

ولكن ما الشكل الذي اتخذه هذا التحالف في حقبتنا التكنولوجية المعاصرة الحديثة المتأخرة التي أصبحت فلسفة التجسيد وسياسته فيها، سواء في الفلسفة أو في الدولة القومية، تواجهان التحدي؟ وأي نوع من التحالف يُبرم في عصرنا الذي يحتل فيه "حساب التكافؤات" كل مجالات الحياة؛ عصر يشهد تراجع آخر "الحقائق المطلقة". وأي نوع من سياسة الأمن يُتبع في عصرنا الذي تعد الطبيعة نفسها فيه أنساق تكافؤ في مشروع الجينات البشرية مثلاً؟ إن ديلون يري صوراً محتملة للسياسة والمعرفة في سياق

افتراضاتنا الحديثة المتأخرة التي لم تعد الطبيعة فيها عالماً من كينونات متاحة للكائنات للتحويل فيما يتعلق "بمطلقاته"، بل تحولت الي "مخزون من المواد الخام" لخدمة أغراضنا. وهنا حتي معايرة البشر أنفسهم -في تقنيات الاستنساخ مثلاً- أصبحت مسألة حساب تكافؤات.

وهكذا يقوم ديلون بتطوير تيمات قال بها كل من تيم ولوك في الفصل الخامس. ولكن في حين كانت منهجية لوك نظرية وربما واقعية، يتشكك ديلون في النسق والواقعية باعتبارهما تكراراً جديداً لسياسة الأمن. كما يبدو أن لوك لا يري مخرجاً من العوالم المحدثة للأنساق للتكنولوجيا العالمية التي تحل محل الدولة القومية كنطاق للأمن. أما ديلون فيذهب الي أن «الرد علي تساؤل السياسي» يكمن في مفهومنا عن عقدة الأمن التاريخية. ويكمن في قدرتنا علي إدراك أن الأمن مجرد "حد"، وفي نفس الوقت علي التوصل الي تفاهم مع "حدود سياسة (عدم) الاستقرار". ونري أن "التكنولوجيا" كنسق للتكافؤات والأنماط بعد القومية للتحكم الثقافي تعد عند كل من لوك وديلون أكثر كثيراً من مجرد "ميتافيزيقا للوجود" يقوم بتفكيكها أصحاب النظريات بعد البنيوية. ونري أن التكنولوجيا نفسها قامت بهذا التفكيك لبعض الوقت بالفعل مع انتقال أنساق التكافؤ والتحكم الثقافي من نطاق التجسيد الي نطاق التوليد والاستنساخ. ونري أن التكنولوجيا العالمية للتدفقات قد فككت بالفعل كلاً من الدولة القومية وميتافيزيقا الوجود القديمة. والمشكلة أنها في الوقت نفسه أوجدت سبباً جديداً تماماً (لعدم) الاستقرار.

ويبدأ بينو واجنر في الفصل العاشر من حيث انتهي ديلون، أي بالتساؤل عن احتمال وجود "معرفة مضادة" في مواجهة الاتجاهات التطبيعية للحداثة. فيحاول الهجوم علي هذه المعرفة المضادة بنقده لفكر كارل شميت Carl Schmitt. ويقارن شميت بجيلين وكلاهما تفزعه الطبيعة الآلية للاجتماعي. ولكن بينما يعتقد جيلين بعدم وجود بديل، يري شميت أنه كان هناك بديل في التضاد بين الدولة والاجتماعي. وكان مفهوم شميت عن الاجتماعي حديثاً وكانت فكرته عن الدولة قبل حديثة، أي كلاسيكية و"استثنائية". وبذلك يمكن فهم شميت -الذي اشتهر باتباعه لهوبز في فكره- عن طريق ويبر Weber وفوكو Foucault. وقد تأثر مفهوم شميت عن الدولة باعتباره استثنائياً بالتضاد بين "الكاريزما" والقفص الحديدي للعقلنة البيروقراطية عند ويبر. والدولة عند

شميت باعتبارها كلاسيكية كانت تتألف من محيطات مثالية لا عادية، وكما في الحقبة الكلاسيكية عند فوكو، كان "جسد الملك" هو الذي كانت تتلبسه السلطة العليا قبل تحولها الي الاجتماعي.

ويتبع شميت خطي رونان Ronan ويختلف مع الفكرة الحديثة التي تري أن الحقيقة تكمن في المعاناة التي يسببها الحاكم للجماهير، ولكنه يؤمن بالفكرة "الكلاسيكية" التي تري أن الحقيقة جزء من "سرديات أبهة الحاكم". ولفزع شميت من "التدني" الحديث للدولة الكلاسيكية الي مجرد وظيفة للاجتماعي، فهو يريد أن يعيد سلطة الاستثنائي الي مكانتها السابقة. وبمعارضة شميت لروح الجماعة الحديثة التي يحل محل الحاكم فيها مجموعة من الوظائف التطبيعية، فهو يذكرنا بالفروق الكلاسيكية بين "الصديق والخصم" وبين "السلام والحرب".

والمشكلة في نظر واجنر هي أن هذا النوع من الاستثنائية والمعرفة المضادة التي ينطوي عليها مستحيل في الحداثة، لأن الحديث زمنياً يزيح منطق الصداقة-العداوة الكلاسيكي الي المعارضة الحديثة "للعادي" في مواجهة "المرَضي"، وبسبب ذلك لا يظهر الاستثنائي إلا باعتباره مرَضياً. وينطبق هذا علي المعرفة الحديثة بأكملها عند واجنر متبعاً في ذلك خطي كانجيلم Canguilhem. فالمرض الذي كان "مصدر خوف" في المقام الأول فيما مضي مثلاً يتحول في الحداثة الي بؤرة للبحث العلمي. وينطبق هذا أيضاً علي نقل الأسلوب الاستكشافي العضوي من علم الأحياء الي علم الاجتماع. وقد أشار كانجيلم الي أنه ليس ثمة تفرقة بين "القواعد" rules و"اللوائح" regulations إلا في النظام الاجتماعي، بمعني أنه ليس ثم احتمال للانتهاك إلا فيه. ولكن الاستثنائي في الحداثة يتخذ شكل المرَضي كما فهم كانجيلم الذي قرأ دوركهايم بوضوح، وبذلك فهو يتحول الي مجرد "تكملة" لحاله السواء. ويقول كانجيلم إن هذا الخفض الحديث للاستثنائي الي العادي المرَضي كان ينطبق لا علي علم الاجتماع اليقيني وحسب، بل علي خصومه من دعاة الأحيائية vitalism (بيرجسن Bergson و ديلثي Dilthey ونيتشه). وكما في أحيائية بيشا Bichat البيولوجية، تتحول الحياة الي «مجموعة وظائف تقاوم الموت» والاستثنائي مرة أخري هو المرَضي.

أما أحيائية العداوة والصداقة عند شميت فتضع الحياة في مواجهة الحياة، أو فن الحياة lebensart عند شعب ما مع نمط حياة شعب آخر. ويري شميت أن "حياة الشعب

كأمة" تنشأ حين "يعايش الشعب الدولة باعتبارها دولته"، وهو ما لا يحدث إلا في "حالة الحرب الاستثنائية" مع "العدو". والحاكم أيضاً بوصفه استثنائياً هو بدوره «من له القدرة علي اتخاذ القرار في حالة الطوارئ هذه وعلي التعامل معها». وعلي خلاف شميت، يتفق أرنولد جيلين في نقده المتأخر للرايخ الثالث مع تشاؤمية كانجيلم وفوكو. فيري جيلين أننا قد حُكم علينا «بمجموعة من التطبيقات المتخصصة واللغات الاصطلاحية ... الخاصة "بإطار الثقافة" العلمية "للآلة العملاقة"»، في حين أنه لا يستطيع الكلاسيكي والاستثنائي البقاء إلا "كنمطين خاويين". لذا فإن جيلين يري أن محاولة شميت فرض الاستثنائي في الحداثة لا يؤدي إلا الي الحريق والموت. وما كانت النسقية المتميزة للحداثة (انظر بومان في الفصل الثامن) لتسمح بذلك.

تشير آن جيم في الفصل الحادي عشر الي نمط "لا استثنائي" للمعرفة المضادة بالنسبة للعلوم الإنسانية مستقي من مصادر عند جاستن باكيلار Gaston Bachelard وأشعار الخيال. وتتناول أشعار باكيلار عن المكان وتقول بنوع من المعرفة لا يعاني وسطية مقولات كانط وشهرتها، بل يعاني آنية بقايا الذاكرة وخصوصيتها. وهذه الفكرة عن المعرفة من خلال بقايا الذاكرة تتضمن إضفاء البعد الزمني علي خلق المعرفة بدلاً من فهمها عن طريق المقولات الجامدة. وهنا تقف جيم في مواجهة مفاهيم دوركهايم العلمية والتجريدية عن الزمان والمكان ونقد هنري بيرجسن الأحيائي lebensphilosophisch للزمن التجريدي والميت. فالزمن (والذاكرة) عند بيرجسن هو تجربة نوعية تفكك افتراضات الفاعل والمفعول الخاصة بالزمن التجريدي وتحيلها الي زمن durée. والزمن بهذا المعني لا يُقصد به العيش في الزمن، بل الزمن المُعاش الذي يعايَش عن قرب (كما عند فرويد) من خلال "صور الجسد".

ثم تنتقل جيم الي كتاب باكيلار *Poetics of Space* (جماليات المكان، ١٩٦٩) الذي يعيد فيه النظر في مشكلة المعرفة من خلال علم ظواهر الخيال. والخيال فيه يُفهم علي أنه مركب من بقايا الذاكرة يتكون مكانياً. وخيال باكيلار مكاني، وهو ما يرجع أولاً الي أن المركب المكاني لبقايا الذاكرة يكوّن نوعاً من العمل المعماري. ثانياً، إنه مكاني في افتراضاته عن خصوصية المكان الخاص. والأهم أنه مكاني من حيث أن الذاكرة "كمكان للإقامة"؛ إنها "بيت الذكري" الذي يكون فيه الزمان المعاش هو المكان المعاش. وتتكون الذاكرة عند باكيلار عبر تجارب الطفولة. وهذه التجارب لا تتعلق بعلاقات

جنسيةطفولية "مجردة"، بل بمكان الطفولة المعاش. ونحن كما تشير جيم غالباً ما نتصور الذاكرة مجازياً "كبيت نقيم به" من خلال صورة بيت للأماكن المادية لأشد أشكال وجودنا حميمية. هذه المكانية البروستية للذاكرة غالباً ما تستمد من بقايا البيت الأول الذي سكنا فيه في طفولتنا. والذاكرة باعتبارها المكان الخاص لأحلام يقظة الطفولة وبوصفها مكاناً خاصاً للذاكرة (كما عند بروست Proust) يعاش كمأوي وكمكان تهجع اليه النفس. وهي تمثل "استمرارية مكانية زمانية" في مواجهة "نزوع الذات نحو التشتت". وينبغي أن نلاحظ أوجه التشابه مع نظرية التحليل النفسي الخاصة بعلاقات المفعول والتي يتكون اللا وعي فيها كنوع من "النسق" من خلال بقايا الذاكرة التي تبنيها علاقات المفعول؛ وهذا النسق يدرأ "عدم الاستقرار الوجودي" للتشتت التام من ناحية، ويحفظ مبدأ الإبداع في مواجهة الوضعية اليقينية التجريدية للأنا من ناحية أخري (عند ديليوز Deleuze وجواتاري Guattari مثلاً).

وتشير جيم الي أن باكيلار يعد بحق ناقداً للتحليل النفسي الكلاسيكي لافتراضه أن البقايا المادية لا تكوّن اللا وعي إلا حين يتوسط من خلال تجريد الرموز. وهو يعارض هذا "التفسير المبالغ فيه" ويؤكد علي لا وعي أكثر آنية وأشد حميمية. كما أن رفض التجريد يبين كيف يعمل الخيال الشعري. فالخيال الشعري «مكان منسوج يتم اجتيازه بالحافز البسيط للكلمات التي يتم تعلمها ...». وهذه الكلمات يتم تعلمها لا كعمليات تجسيد، بل "كأصداء"؛ بمعني أن ما يتخلل الخيال وهذا المكان المنسوج الذي يتردد صداه ليس "خطابياً" أو "مجازياً"، بل هو "دلالي"، وهو أكثر أنواع التحول السيميوطيقي إثارة وآخرها توسطاً. ومن بين ثالوث پيرس الذي يشمل السيميوطيقي والمحاكاتي (أو الأيقوني) والدلالي تشير أصداء باكيلار التي يتم تعلمها "كصوت" الي الأخير. من ثم فالشعر عنده يتم إدراكه في نماذج لا تخص الأدب (الخطاب) ولا الفنون المرئية (الشكل)، بل علي غرار الموسيقي كإشارة أو صوت. وينطبق هذا علي كل من "جانب تلقي" الخيال الشعري و"جانب إنتاجه". وإذا استحضرنا وصف إزاحة التكنولوجيا في الثقافة العالمية بعد الحديثة في مقالي لوك وديلون، نجد أن "التحكم السسيولوجي الثقافي" تتم إزاحته ويتحول الي عملية لم تعد ذات صلة بالتجسيد، بل عملية توليد (للتدفقات). وحين تتغير عملية التحكم الثقافي تتغير معها أداتها السيميوطيقية. أي أن كلام تدفقات ما فوق المكان ليس خطاباً ولا شكلاً، بل دلالي

(كما في التلفزيون ووسائل المعلومات والاتصال الرقمية). إلا أن كلاً من لوك وبدريار لم يدلانا علي مخرج من هذا النمط الجديد المتنامي لأمن تكنولوجيا الدوال والتدفقات. ولعل فريدمان (في الفصل الرابع) قد دلنا علي الطريق الي مخرج، ويبين كيف يمكن للتدفقات المدلولة أن تتحول الي تجمعات أخري من هويات العالم الثالث والرابع. وتقدم لنا آن جيم فكرة عن كيفية ذلك باستدعائها لخيال يقوم بتحويل "أصداء" التدفقات المرموزة عبر "مكان الذاكرة المنسوج" الي شكل حميم وشاعري من المعرفة والتجربة.

(٤)

ويقودنا تناول جيم للحميمية والخاص الي تأملات في طبيعة الفردية والذاتية في نظم القوة التي أصبحت عالمية حالياً. والفصول الأخيرة من الكتاب -لكل من خرخوردين وبل وزاريتسكي وهالتن- تتناول هذه القضايا. فيبين أوليج خرخوردين في الفصل الثاني عشر كيف أن المسار الروسي "الي الحداثة وعبرها" (انظر ثيربورن في الفصل السابع) لا يؤدي الي النوع الغربي من "الذات المعترفة"، بل الي نمط "زائف" من الفردية. وكان العلم السياسي الأساسي يقوم بتوثيق السلوك في دول المعسكر الشرقي الذي يتم فيه تجاهل السياسة الرسمية وإظهار إيمان "زائف" بالشيوعية في حين تشتمل التطبيقات اليومية علي مشاركة سياسية سرية تفيد الذات علي نطاق ضيق في نسق من شبكات العلاقات الشخصية والرشاوي وما شابه ذلك.

ويبين خرخوردين أن هذا المسار ونوعاً أعم من الفردية الزائفة يمكن فهمهما أولاً في المسار الروسي الي الحداثة ثم مساره عبرها. والبوابة الروسية الي الحداثة في رأي ثيربورن هي الأقرب الي النمط المثالي للاستجابة للتهديد الخارجي الذي رافق التحديث من أعلي علي يد القياصرة المستبدين المستنيرين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كرد فعل إزاء خطر التحديث الديمقراطي القادم من الغرب. وكانت النتيجة أن "القاعدة" ظلت بعيدة عن التحديث الحقيقي فظهرت روسيا أخري كان أسلوب حياة طبقة الفلاحين الذي ظل تقليدياً تماماً فيها غامضاً بالنسبة لكل من النخب الحديثة والدولة. ولم يكن هذا الغموض الذي اكتنف حياة الفلاحين ينم عن فردية زائفة، بل كان يدل علي عدم وجود أي نوع من الفردية. ففي قرية سخود التقليدية الروسية كانت القرارات تتخذ بصورة جماعية في حشد قروي بمركزية ديمقراطية. وليست هناك في اللغة الروسية كلمة

محلية للخصوصية، فقد كانت الأسر تسكن غرفة واحدة، ولا يمكن إخفاء شئ عن الأسرة أو القري الأخري. وكان الدين نفسه مسألة طقوس. وتقوم الفردية الحديثة، بما في ذلك البروتستانتية والكاثوليكية، علي مفهوم إيماني. إلا أن الأرثوذكسية الروسية لم تقر الفارق بين السلوك والعقيدة، ولم يكن هناك اهتمام كبير بما "يؤمن" به الناس. وفي حياة الجنسين أيضاً كانت الفردية تستوجب نطاقاً خاصاً وتفرقة حداثية بين الأفكار والمشاعر والنوايا والأفعال. وفي القرية الروسية وفي غياب الخصوصية كان هناك تحكم جماعي في السلوكيات الجنسية دون اهتمام كبير بالأفكار والمشاعر والنوايا.

وتشير آراء خرخوردين الي تفسير "حضاري" لمختلف مسارات الحداثة، ويركز تالكوت پارسونز Talcott Parsons علي الفارق بين المسيحية الغربية والشرقية كحضارتين. وفي مناخ الحرب الباردة، كان هذا أساساً للجدل حول السبب في انتماء البولنديين مثلاً والكروات "بصورة طبيعية" للجانب الغربي من الفاصل بين حلف شمال الأطلنطي والكوميكون، في حين أن اليونان والروس والأوكرانيين والرومانيين والصرب والبلغار والألبان كانوا شيوعيين "بصورة طبيعية". لكن المسألة هنا أن الانتصارين التوأم للحداثة والرأسمالية كانا أيضاً انتصارين للحضارة الغربية (والمسيحية الغربية). المسألة أن الحضارة الغربية تقوم علي نوع عقائدي من الفردية في الذات "المنماثلة". وتأخرت الفردية الشرقية، بل إن مسار الحداثة في الشرق، وخاصةً في روسيا، كان يقوم علي ازدواجية وحالة تحديثية و"جماعية زائفة" للفلاحين التقليديين.

وقد جاء المسار الروسي عبر الحداثة بالفردية للجماهير، ولكن في الشكل واختلاف الذات لا في الهوية الذاتية كما يقول خرخوردين. وكانت الحملة الشيوعية للتصنيع في الثلاثينيات قد جاءت أولاً بتحويل المدن الي ريف. فتم تهميش الجيوب الصغيرة الخاصة بالنخب ذات الفردية الغربية مع انتقال أسر العمال الي ثكنات. وبمنح كل أسرة سريراً واحداً وتسكين عشرات الأسر في عنبر واحد كبير، لم يكن هناك مساحة كافية للخصوصية في حياة الجنسين أو أي نوع من الحياة الخاصة. ومع تباطؤ الهجرة المكثفة الي المدن وانتقال الأسر الي شقق صغيرة، أصبح هناك قدر من الخصوصية في ازدياد. وبفصل العقائد والنوايا عن السلوكيات كما يشير خرخوردين، بدأ ظهور نطاق فردي خاص. وقد لقي هذا الاتجاه تشجيعاً من جانب الدولة الشيوعية التي كانت حينئذ قد انتقلت الي نظام أشد شمولية. وإذا كانت الكنيسة والنظام القديم لا يرغبان إلا في

التحكم في السلوكيات، كانت الدولة الشيوعية تريد أيضاً أن تتحكم في العقائد والنوايا. وتمثلت محاولة التحكم في الحياة الشخصية في العار العلني المرتبط بالجنح الجنسية حيث كان يتم فضح مرتكبيها في الصحافة العامة.

وهكذا سعت السلطة الشيوعية الجديدة في طور البناء الي التغلب علي الازدواجية الروسية القديمة وحاولت أن تتحكم في خصوصية المكان. ولكن كانت النتيجة نشأة ازدواجية جديدة قوامها الدولة والفرد الزائف. ولكن حتي في روسيا ما بعد الشيوعية في أواسط التسعينيات كانت هناك ندرة حتي في هذه الفردية الزائفة. فالدولة بمثولها الدائم في أذهان الجماهير حققت نجاحاً أكبر مما أدركه علماء السياسة في السبعينيات والثمانينيات. وواصلت الجماهير تأييدها لنظام لم يعد له وجود وذلك بحثاً عن "مركز ثابت" قديم، ولاتزال الفردية الزائفة لدي مختلف الأفراد الهامشيين والمبدعين تتعرض لاضطهاد موسع.

وتتناول ڤيكي بل Vikki Bell في الفصل الثالث عشر بناء الوعي بالنوع في الذات علي الطريق الي الحداثة. وتسعي ڤيكي بل كخرخوردين الي دحض الأفكار الشائعة عن زمانية تكوّن الذات، وذلك بتأمل آراء فوكو عن النوع، حيث يري أن السلطة التي كانت كسلطة "كلاسيكية" في ما قبل الحداثة تعمل من خلال "نشر التحالفات"، أصبحت في ظل الحداثة تعمل من خلال "نشر الوعي بالنوع". ويعد "نسق التحالفات" قبل الحديث جزءاً من "سلسلة الوجود الكبري" لأنماط الاجتماع المادية والآنية التقليدية التي تهدف لاستنساخ "جسد الملِك" علي قمة النظام الهرمي للسلسلة وفي السلسلة الهرمية نفسها. والاجتماعي التجريدي في الحداثة يتم استنساخه بنشر الوعي بالنوع والتركيز الذي يشير اليه فوكو علي السكان والمشكلات الديمغرافية حتي يتسني تكوين قوة عامله وجيش.

وبتركيز ڤيكي بل تحديداً علي تحريم الزنا بالمحارم، تري أن هذا التصنيف الزمني المقبول بصفة عامة حالياً قد أصبح مفتقداً. وتقول إن حالة الزنا بالمحارم تبين الانتشار المتزامن حالياً لاستراتيجيات كل من التحالفات والوعي بالنوع، وإننا ينبغي أن ننظر الي الأسرة المعاصرة من منظور مثل هذا الانتشار المتزامن. وتحريم الزنا بالمحارم هو المبدأ الذي قام عليه نسق التحالفات قبل الحديث، في حين أن الانتشار الحديث للوعي بالنوع يهدد نفس هذا النسق من التحالفات باحتلال الخطاب النوعي الجنسي للأسرة.

ويتمثل ذلك بالدرجة الأولي في الخطاب النوعي عند فريدمان والذي يتهدده وعي الطفل بالنوع الجنسي وعقدة أوديب وما الي ذلك. وهناك قدر من الحقيقة في ذلك بمعني أن «الاتساع المستمر لمساحة التحكم في ظل انتشار الوعي بالنوع الجنسي» قد أدي الي الدخول مؤخراً في حوزة الخطاب (العام) للاعتداء الجنسي بين الأطفال.

وتستدرك فيكي بل بأن الخطاب الفرويدي عن النوع الجنسي سلاح ذو حدين. فهو من ناحية يبني تحريم الزنا بالمحارم كسمة عالمية متجاهلاً حقيقة أن الزنا بالمحارم ربما كان أكثر انتشاراً بين أسر الفلاحين والطبقة العاملة قبل الحديثة والحديثة أيضاً والتي لم تتأثر كثيراً بخطاب النوع الجنسي. وهكذا فبناء تحريم الزنا بالمحارم في الحداثة لا يميل الي تأمين الانتشار المستمر للتحالفات. إلا أن الاحتلال المستمر للخطاب الجنسي يميل في الوقت نفسه الي "شحن" نفس هذه التحالفات "بالرغبة".

ويتناول زاريتسكي في الفصل الرابع عشر أيضاً بناء الذات، ويركز في هذه الحالة علي نشأة "سياسة الهوية" منذ أواخر الستينيات. ويولي زاريتسكي اهتمامه الي بيان التحول عن إقرار عملية إفراز هوية متماسكة ومتصلة الي تركيز علي اللا هوية تتركز القيمة الإيجابية فيه علي التفتت والاختلاف. ويري أن التركيز علي سياسة الهوية قد ساد منذ فترة طويلة في تراث التحليل النفسي. ومع أن التحليل النفسي يقر بأننا قد نختلف باختلاف السياق، فهو يقر الفرضية الأساسية بوجود هوية شخصية أساسية ثابتة. وهكذا فالتحليل النفسي كان يعتبر الفرد مجرداً من العلاقات الاجتماعية، وهو منظور احتل مكانة ثقافية سائدة لأنه كان يعكس الطريقة الوهمية أو التخيلية التي عاش الناس فيها حياتهم الشخصية كأفراد منفصلين بلا رباط بينهم في المجتمع الحديث.

ويري أصحاب نظريات كإريك إريكسن Erik Erikson الذي كان يكتب عن الهويه في الأربعينيات والخمسينيات أن المشكلة الكبري كانت تتمثل في الحفاظ علي مُثل الذات وعلي هوية قوية بعد ضعف المؤسسات الاجتماعية وتعظيم الثقافة. وكان هذا يشبه أحد أفرع فكر مدرسة فرانكفورت برثائها "لزوال الفرد" وهيمنة "شبه الفردية" من خلال انتشار العقلانية الذرائعية لإيجاد "عالم يخضع لسيطرة كلية". وهناك فرع آخر نجده في أجلي صوره في كتابات أدورنو بتأكيده علي "فكر اللا هوية" وكذلك في كتابات ماركوز Marcuse. وقد قدم الأخير مزيجاً من الماركسية الفرويدية يسعي

للانطلاق الي ما وراء النوع الجنسي التناسلي واستكشاف إمكانية وجود عوامل جديدة للنقد والتطبيق العملي. ويقترب مفهوم ماركوز عن الطبيعة البشرية من العديد من الأفكار التي أثرت في حركات تحرير المرأة والشواذ والبيئة التي ظهرت في أواخر الستينيات. فكان كتاب *Eros and Civilization* (إيروس والحضارة) مثلاً جوهرياً بالنسبة لكتابات دينيس ألتمن Denis Altman المبكرة عن هوية الشواذ. كان ألتمن يري أن "الحياة الجنسية المثمرة" كانت ترتبط بما أشار ماركوز الي أنه "مبدأ الأداء"، وأن "الانحراف الجنسي" كان بمثابة تمرد أولي. لذا ففي سياسة هوية الشاذ والسحاقية الناشئة كانت وراء المطالبة بالتسامح إزاء الميول الجنسية الخاصة حركة تهدف لطرح موضوع هويات الجماعات العامة وبناء أنماط حياة بديلة.

وفي الحركة النسائية في السبعينيات، كانت هناك حركة تبتعد عن الاهتمام بالمساواة والحقوق وتركز علي موقف مضاد لفلسفة تقديم الهوية علي الوجود anti-essentialist كان يناهض مفاهيم الهوية المبسطة التي تري إمكانية أو وجوب أن يكون الشخص امرأة أو سحاقية أو زنجياً وحسب. وبتأثير من النظريات بعد البنيوية، تحول التركيز عن الهوية الي "القواعد" الثقافية المختلفة التي كان تتحول شيئاً فشيئاً الي ألوان متباينة من الخطاب تتناول ذاتيات متباينة. وكان يتم الاستعانة بكتابات لاكان Lacan وديريدا وديليور وإيريجاراي Irigaray وفوكو للتحول عن التركيز علي الهوية المقيدة الي الغموض والاختلاف. لذا فإن ما اعتبره بعض أعضاء مدرسة فرانكفورت دلائل علي التآكل (فقدان الهويات الثابتة) بدأ آخرون في اعتباره إرهاصاً بظهور شكل جديد من المجتمعات.

ويحرص زاريتسكي علي فصل سياسة هوية الشواذ والسحاقيات والمرأة عن سياسة الجماعات العرقية والإثنية كالأمريكيين الأفارقة والأمريكيين من أمريكا اللاتينية والأمريكيين الأصليين والتي أدت الي سياسة العزل العرقي والإثني. والجماعة الأولي وحدها هي التي سعت لتغيير بنية الأسرة والحياة الشخصية مما أدي لنمو "سياسة الاختلاف" بتأثير من النظريات بعد البنيوية. وفي إعادة بناء أصول سياسة الهوية، يذكرنا مقال زاريتسكي بأحد التحديات الكبري التي تواجه النظرية النقدية المعاصرة. وهذه هي الطريقة التي يتم بها ربط "سياسة اعتراف" بالتعددية الثقافية تقوم علي احترام الاختلافات مع القدرة علي التفرقة بين الثقافة والهمجية، فالثقافة أكثر من

مجرد فرض تعسفي للمحلية ويمكن التوفيق بينها وبين إحدي صيغ العالمية (Taylor, 1992).

وإذا كان كل من خرخوردين وبل وزاريتسكي يتحدثون عن ذات اصطبغت بصبغة فردية ومزاحة من مكانها في الحداثة، فإن إيوجين هالتن يشير في الفصل الخامس عشر الي إمكانية الإزاحة. ومنطلق هالتن هو الظاهر المتناقض التعس للحداثة عند جيلين (انظر بومان في الفصل الثامن وواجنر في الفصل العاشر). وهناك في هذا الصدد جانبان لـ (ما بعد) الحداثة. فمن ناحية، هناك "تكنولوجيا" تتوسع في السيطرة حالياً من خلال شبكات المعلومات والاتصالات العالمية، وهي من ناحية أخري فقر الغرائز المتميز عند "الإنسان" ويتمثل لبه في الأنا المتغطرسة والعدوانية للفرد الفاوستي. وهالتن لديه حسابات يصفيها مع مختلف أنواع النظريات الحداثية وما بعد الحداثية التي تحتفل بغطرسة هذه "العقلنة الحداثية وما بعد الحداثية" سواء باعتبارها "موضوعية" في العوالم المحدثة لتكنولوجيا المعلومات التوليدية أو "ذاتية" في الرغبة الطليقة لدي شخصية كراسكولنيكوف (بطل قصة الجريمة والعقاب للروائي الروسي دوستويفسكي، المترجم) أو أهاب (بطل قصة موبي ديك، المترجم). ويتفق هالتن في الرأي مع كل من واجنر وجيلين في أن الاستثنائي قد أصبح الآن مستحيلاً إلا في هذه الذات الفاوستية الطليقة التي رسخت في أذهان الناس في أعمال بدءاً من فرانكنشتاين وحتي حديقة الديناصورات *Jurassic Park* (فيلم شهير للمخرج الأمريكي سبيلبرج، المترجم).

ويلاحظ أن تفسير هالتن وجيلين لمعسكرات النازية والحداثة تسير عكس وجهات نظر هورخايمر Horkheimer وأدورنو أو بومان. فهي ليست القفص الحديدي للعقلنة البيروقراطية الذي هيأ الفرصة لوجود معسكرات النازية. بل هي اختفاء الخرافات المصطنعة التي سمحت للنزعة الفردية المتغطرسة الطليقة عند هتلر بالوصول الي السلطة أصلاً. كما يري جيلين أن معسكرات النازية لا من منظور البدائية، بل من منظور الحداثة. والجانب الفردي لا البيروقراطي من الحداثة هو الذي يكمن في جذورها في رأيه. وفي هذا الصدد يمكن لهالتن أن يرد بأن كتاب بومان *All That is Solid Melts Into Air* (كل ما هو صلب يذوب ويتحول الي هواء، ١٩٨٢) لا يقدم الحل، بل يقدم جذر مشكلة النزعة الفردية الفاوستية. وتكمن جذور هذه المشكلة في رأي هالتن في

افتراضات التنوير عن "الإسمية الفلسفية" (nominalism وهي فلسفة تقول بأن المفاهيم المجردة ليس لها وجود فعلي، وإنما هي مجرد مسميات، المترجم) التي تهمل "أحدية عقل محدث متجسد" لصالح "ثنائية الآلية الموضوعية والروح المعنوية الذاتية".

ويوضح هالتن (مثلما يفعل ألاسدير ماكنتاير Alasdair MacIntyre) أن هذه الافتراضات المجردة والثنائية لا تنطبق علي نظريات المعرفة عند ديكارت ولوك locke وكانط وحسب، بل أيضاً علي الحداثيين الجماليين وعلماء الاجتماع المتبحرين جمالياً من أمثال سيمل Simmel. والفارق الوحيد هو أن الذات عند سيمل وفي الحداثة الجمالية قد تحررت من الموضوع، مما أدي الي فردية أقل أساسية وأشد غطرسة. لذا ينبغي فهم التضاد بين "الحياة" و"الشكل" والاجتماعي المجرد عند سيمل؛ والتضاد بين نطاق القيمة (الذاتية) ونطاق الحقيقة (الموضوعية) عنده. ويري هالتن أن هذا الإطلاق الحداثي الأرعن المتغطرس للذات عند سيمل تفاقم في احتفاء ما بعد الحداثيين بالاحتمالية والرغبة عند رورتي Rorty وديريدا وديليوز.

ثم يتساءل هالتن: بعد كل هذا أين نجد ما يدلنا علي الطريقة التي نقود بها حياتنا في مثل هذا النظام المعلوماتي العالمي؟ والإجابة عنده في الفلسفة البراجماتية عند جيمس وپيرس وديوي. وبراجماتية هالتن تختلف اختلافاً بيناً عن براجماتية رورتي نظراً لتركيزه علي مكانة المعني في الحداثة. ويعارض هالتن التأويلية الاجتماعية وخاصة السائدة في سسيولوجيا العلم الذي يتم بناء الواقع الاجتماعي فيه عن طريق نوع من القصد الهسرلي بدءاً من افتراضات نوع من العقل الخام حين يكون كاللوح الأملس. ويري أن هذه التأويلية ماثلة أيضاً في تأصيل المعني في علم الاجتماع الكلاسيكي عند ويبر وسيمل. وفي نظريته الكانطية المحدثة عن الفعل الاجتماعي، يبدأ ويبر من ذات متجردة ومفتتة «تضفي معني» علي الفعل الاجتماعي. ومن هذا المنظور «فالمعني يتأتي من القصد الذاتي» أي أن «القصد يخلق المعني». كما أن التعبيرية السسيولوجية عند سيمل تري أن «الجمال يضفيه التلقي الإنساني الذاتي». وهنا يشير هالتن الي أن علماء الاجتماع الكلاسيكيين يرددون فكرة الثنائية القديمة لإضفاء الروح للمعني عدا أن "القيمة" الذاتية في الكانطية المحدثة عند ويبر وسيمل تضفي المعني علي "الحقيقة الموضوعية".

والمعني عند هالتن لا يتأتي من قصد الفاعل الاجتماعي المجرد. ومثل هذا المعني

عنده كما في البراجماتية الفلسفية والشروح موجود دائماً بالفعل. ويري هالتن أن «الذات الانفعالية و"القاصدة" تستمر مع الدوال الاتصالية للأداة الاجتماعية». كما أن الجمال الجمالي لا تضفيه ذات علي الطبيعة، بل ينبع من «تواصل بين ... الطبيعة ومتلقٍ إنساني». والمعرفة ليست بدهية ولا تتكون اجتماعياً، بل هي «منجزات مخففة للكائنات التي ارتقت في التواصل مع الأنماط المتأصلة في الطبيعة». ويري هالتن أن جذور المعني والعقل تكمن في الأحاسيس بالدرجة الأولي. وهو بذلك لا يعتبر الأحاسيس متضادة مع العقل، بل تشكل أساساً له. وهو لا يريد أن يشيئ العواطف، بل أن يتأملها «كوسائل اجتماعية فطرية للتعبير تكمن في التعبير المتعارف عليه ولكن دون أن تنقص منه». ويتبع هالتن بيرس في فهمه للأحاسيس "كقدرات سيميوطيقية بيولوجية" ويقول بإضفاء عقلانية حديثة جذورها في «المصادر السيميوطيقية البيولوجية المفرطة في عقلانيتها للواقعية المادية». ومصادر الأحاسيس الإنسانية تعد بيولوجية نظراً لأن جذورها تكمن في «السمات التي تميز الثدييات كرعاية الأم لوليدها وفي اللعب والأحلام»؛ إنها راسخة في أحاسيس الثدييات «بأفراح الحياة وأحزانها». وعلي خلاف جيلين، لا يري هالتن أن فقر الغرائز عند الإنسان ثابت، ويري أن هذه العواطف والمشاعر قد تضمر «علي المستويين الفردي والمؤسسي» علي السواء، وقد «تتراوح بين الأحاسيس العابرة والميول الغريزية».

والعواطف الإنسانية سيميوطيقية عند هالتن أيضاً. والسمة الإنسانية المميزة هي "القدرات السيميوطيقية البيولوجية" التي «تحيل الشعور الي نمط معدٍ». و«من خلال هذه القدرات السيميوطيقية البيولوجية يتم ترميز العواطف»، وخاصة في نمط الخرافات. ومثل هذه الخرافات الشائعة هي الرد علي مشكلة الغطرسة الحداثية، لأنها «تتحول الي قيود تكبح السلوك الإنساني». والخرافة لا تقدم أساساً للعقل وحسب، بل قد ترسخ جذور الذات أيضاً في الجماعة والطبيعة. والخرافة في رأي هالتن هي أساس "مجموعة المشاعر الوجدانية" اللازمة «للعلاقة العاطفية بالعالم الخارجي للطبيعة والتجربة». والخرافة هي أساس «صدقنا غير العقلاني» الذي هو «مزيج مهجن من الإدراك العضوي» من «مصادر تنتمي الي ما قبل الغرب وغير الغرب وما قبل التاريخ». ويستشهد هالتن بڤاكلاڤ هاڤيل المتأثر بهيدجر تأثراً عميقاً كجيلين. يقول هاڤيل إن الخرافة أضفت «نوعاً من النظام علي النقاط المعتمة من عقلنا، وبدفن الخرافة

هُجرت الحظيرة التي كانت تأوي الحيوانات الغامضة التي تسكن اللا وعي الإنساني فانطلقت بافتراض مأساوي خطأ بأنها أشباح، وهي حالياً تعمل التخريب في الريف».

(٥)

إذن هل استرجاع الخرافة وجمع أشلائها هو الذي يغذي الخيال الشعري للحياة اليومية في مواجهة التقنيات الجديدة "للعوالم المحدثة" وللتدفق العالمي للمعلومات والاتصالات؟ هل الخرافة هي التي ستساعد علي إيجاد الأنماط المحلية الجديدة ذات البعد المكاني والارتباط المباشر والتي يمكن صوغ الهويات الجماعية فيها بتحويل المواد الخام لهذه المجموعات السائدة من العلامات والمكان؟ هل يمكن لصوغ مثل هذه الهوية الجماعية أن تشكل أساساً للحركات الاجتماعية التي تتحدي هيمنة "النظام" العالمي الجديد في توسيع حدود "عالم الحياة" (الذي أصبح عالمياً أيضاً)؟ إن مفهوم "العالم" يتخذ في سياق العولمة مدلولاً جديداً. "فالعوالم المحدثة" العالمية التي تؤدي تقنياً الي تطبيع التدفقات تقف في مواجهة احتمال تكوّن "عوالم" قائمة بمعني الذاكرة الجماعية القائمة علي الخرافات عند هيدجر. وهذه "العوالم" القائمة ليست بالضرورة قبائل محدثة، بل قد تكون هي نفسها دولية أو ثقافية بينية.

هذا الكتاب ونمط العولمة كما يقول روبرتسن في الفصل الثاني يشمل إضفاء بعد مكاني علي البعد الزماني الذي كان سائداً فيما مضي في النظرية الاجتماعية الغربية. وهذا النوع من الإدراك المكاني يضفي معني مختلفاً علي "تفكيك" الرأسمالية المعاصرة. ولا ينبغي النظر الي "الرأسمالية المفككة" بهذا المفهوم علي أنها تأتي زمنياً في أعقاب الرأسمالية المنظمة. بل ينبغي فهمها كنظام عالمي يتفكك بصورة ثابتة، أي علي أساس بنية عالمية للتفكيك. وهو تفكيك بمعني أن هناك منطق للتنظيمات وخاصة الدولة القومية يحل محله منطق للتدفقات يزداد فيه ترسيخ جذور الترابط عن طريق شبكات التبادل الدلالي ويقل اعتماده علي القواعد التنظيمية للتوقعات المتبادلة التي وضعت لها المعايير. ولكنها قد تتفكك أيضاً بمعني تأزم النظام العالمي. ولعل هذه أزمة اقتصادية للرأسمالية تستمر في التراكم بنفس التشتت الذي كانت عليه من قبل أكثر من كونها أزمة حداثة. وهذا التفكيك لمركزية النظام العالمي ينطوي علي احتمال تفتيت الهيمنة الثقافية للنواة الغربية. ولما كانت النواة الغربية قد رسخت جذورها بانتصار

الحضارة الغربية من عهد طويل فقد تكون أزمة النواة -تفكك الرأسمالية علي نطاق عالمي- هي في الوقت نفسه أزمة الحضارة الغربية.

أشار دانييل بل (١٩٧٦) قبل حوالي عقدين من الزمان الي أن الحضارة الغربية معرضة لتحديات من الخارج والداخل علي السواء. فمن الخارج، هناك تحدي "البقية" للغرب بتهجين الثقافة الغربية من خلال حركة الناس وانتقال رموز من مصادر أفريقية وآسيوية و"شرقية" أخري. ومن الداخل، هناك أزمة الحداثة في الفكر الغربي والتحدي الذي يتعرض له العقل الغربي من التدفق العالمي لرموز الثقافة الاستهلاكية. وقد لا يكون هذا التحدي الذي تتعرض له الحضارة الغربية شيئاً سيئاً. فربما كانت ثمة ضرورة لـ (إعادة) ترسيخ جذور العقل الغربي في المصادر "غير الغربية" و"قبل الغربية" و"قبل التاريخية". وقد يكون هذا هو السبيل الوحيد لحماية الغرب من شطحاته (المتغطرسة) وأوجه عجزه (الآخذة في تعميق جذورها). وقد ناقشنا "إضفاء البعد الجمالي علي الحياة اليومية" في سياق آخر (Featherstone, 1991). وليس لإضفاء هذا البعد الجمالي أهمية تفوق أهميته في نظام التدفق المعلوماتي العالمي الحالي. إلا أن إضفاء البعد الجمالي قد يكون ذا حدين. فهو من ناحية مسألة تدفق رموز وصور ودوال من المجتمع الاستهلاكي الإلكتروني المعاصر. وهو من ناحية أخري إعادة ربط هذه الصور علي شكل خرافة كنوع من "اللا وعي الشعري" وإعادة التفتيت الجمالي لهذه الأصوات والصور في مظاهر الهوية الخاصة بإدارة عالم الحياة.

وصلنا الآن الي نهاية مناقشتنا لفرضية روبرتسن عن مختلف الأبعاد المكانية للبعد الزماني، ونبدأ الآن في مطالعة آرائه بصورة مفصلة في الفصل الثاني.

المصادر والمراجع

Anderson, B. (1993) *Imagined Communities*. London, Verso.

Appadurai, A. (1990) "Disjuncture and difference in the global culture economy", in M. Featherstone (ed.), *Global Culture* . London: Sage.

Bachelard, G. (11969) *The Poetics of Space* , trans. M. Jolas, Boston: Beacon Press.

Bauman, Z. (1991) *Modernity and Ambivalence* . Oxford: Polity.

Bell, D. (1976) *The Culture Contradictions of Capitalism* , London: Heinemann.

Berman, M. (1982) *All That Is Solid Melts Into Air* . New York: Simon & Shuster.

Bhabha, H. (ed.) (1990) *Nation and Narration* . London: Routledge.

Castells, M. (1989) *The Informational City* . Oxford: Blackwell.

Clifford, J. (1988) *The Predicament of Culture* . Cambridge: Harbard University Press.

Clifford, J. and Marcus, G. (eds) (1986) *Writing Culture* . Berkeley: University of California Press.

Featherstone, M. (1991) "The aestheticization of everyday life", in *Consumer Culture and Postmodernism* . London: Sage.

Featherstone, M. (1995) "Localism, globalism and cultural identity", in Dissanayake and Rob Wilson (eds) *Global/Local: Culture Production and the Transnational Imaginary* . Durham: Duke University Press. Reprint~d in M. Featherstone (1995) *Undoing Culture*. London: Sage, forthvoming.

Giddens, A. (1990) *The Consequences of Modernity* . Oxford: Polity.

Giddens, A. (1991) *Modernity and Self-Identity* . Oxford: Polity.

Hall, S. (1992) "The question of cultural identity", in S. Hall, D. Held and T. McGrew (eds), *Modernity and Its Futures* . Oxford: Polity.

Harvey, D. (1989) *The Condition of Postmodernity* . Oxford: Blackwell.

Lash, S. (1990) *Sociology of Postmodernism* . London: Routledge.

Lash, S. and Urry, J. (1994) *Economies of Sign and Space* . London: Sage.

Myoshi, M. and Harootunian H. (eds) (1989) *Postmodernism and Japan* . Durham: Duke University Press.

Ohmae, K. (1987) *Beyond National Borders: Reflections on Japan and the World* . Tokyo: Kodansha.

Robertson, R. (1992) *Globalization* . London: Sage.

Said, E. (1978) Orientalism . Harmondsworth: Penguin.

Taylor, C. (1992) Multiculturalism and "the Politics of Recognition" . Princeton: Princeton University Press.

Tenbruck, F. (1994) "Internal History of society or universal history", *Theory, Culture & Society* 11 (1).

Vattimo, G. (1988) *The End of History* . Oxford: Polity.

Wolf, E. R. (1982) *Europe and the People without History* . Berkeley: California University Press.

٢. محلية العولمة:
الزمان-المكان والتجانس والتغاير

رولند روبرتسن

المشكلة

مع تزايد أهمية موضوع العولمة في علم الاجتماع والنظرية الاجتماعية والثقافية بوجه عام، ومع تأثر مختلف المجالات الفكرية بالمنطلقات التي تنشأ في الجدل الدائر حول العولمة، يصبح من الضروري إلقاء الضوء بعض القضايا الأساسية. ومن هذه القضايا، وربما أهمها، ما نتناوله هنا، ألا وهو معني فكرة العولمة.

هناك ميل واضح للتفكير في العولمة بصورة تميل الي العشوائية باعتبارها مصطلحاً يشير الي ظواهر واسعة النطاق -منها مثلاً أنها محور انشغال علماء الاجتماع المهتمين بالمشكلات السسيولوجية الكبري في مقابل نظرائهم من ذوي المنطلقات السسيولوجية الضيقة أو المحلية. وهذا في رأينا تعريف مضلل. فهو جزء من "الخرافات المتعلقة بالعولمة" (Ferguson, 1992) والتي تري أن هذا المفهوم يشير الي التطورات التي تشمل انتصار قوي التجانس الثقافي علي كل ما عداها. هذه النظرة الي العولمة تتضمن في الغالب سمات أخري لا تقل التباساً، ومنها القول بأن "الأكبر هو الأفضل"، وأن المحلية -وحتي التاريخ- في زوال، وهكذا. وهناك مخاطر عديدة بأن مثل هذه المفاهيم المتعلقة بالعولمة ستصبح جزءاً من "الثوابت المعرفية" - فحين تعكس الكتب الدراسية الخاصة بعلم الاجتماع مثلاً الاهتمام الحالي بالعولمة، فإنها تعطي انطباعاً بأن العولمة تمثل مجالاً خاصاً للاهتمام السسيولوجي- بأنها ليست إلا نوعاً من الاهتمامات التي قد تشغل علماء الاجتماع، وأن هذا الاهتمام يقتضي ضمناً إهمال القضايا السسيولوجية الضيقة أو المحلية.

وفي كل هذا هناك قضية يحيط بها قدر كبير من اللبس يرجع في جزء منه الي المحاولات العديدة "لتدويل" منهج علم الاجتماع، أي توسيع نطاقه ثقافياً وضد المركزية الإثنية. وتذهب بعض هذه المحاولات الي حد افتراض وجود علم اجتماع عالمي يمكن تطبيقه علي نطاق عالمي. وبعض هذه الشطحات الساعية لإيجاد علم اجتماع عالمي يجعل من دمج أفرع علم الاجتماع وضمها في علم اجتماع عالمي أمراً حتمياً. والحقيقة أن مشكلة علم الاجتماع العالمي كعلم اجتماع يؤكد علوم الاجتماع "المحلية"ويشملها توازي القضية التحليلية المباشرة التي أشرنا اليها من قبل، وهي مشكلة العلاقة بين اتجاهي التجانس والتغاير في نظرية العولمة. وكثرة من علماء الاجتماع سعداء بالاتفاق علي أن علم الاجتماع ينبغي "تدويله" و"نزع مركزيته"، ولو أنهم لا يميلون للدخول في دراسة مباشرة وجادة للحقل التجريبي العالمي الذي تكوّن تاريخياً في حد ذاته (Robertson, 1992b, 1993).

وقد نشأت الحاجة لإدخال مفهوم محلية العولمة glocalization في النظرية الاجتماعية من الاعتبارات التالية. يميل معظم الحديث عن العولمة الي افتراض أنها عملية تتجاوز المحلية بما في ذلك المحلية الواسعة النطاق كما نجدها في مختلف النزعات القومية الإثنية التي ظهرت في مناطق عديدة من العالم في السنوات الأخيرة. ويهمل التأويل نقطتين؛ فهو أولاً يهمل مدي قيام ما يعد محلياً علي أساس وراء محلي أو مفرص في محليته. أي أن كثيراً مما تلقاه المحلية من دفع يأتي من أعلي أو من الخارج. وكثير مما يتم الترويج لمحليته هو في الحقيقة محلي يتم التعبير عنه بصيغات عامة للمحلية. وحتي في الحالات التي لا تكون فيها صيغة كاملة نشطة -كما في حالة بعض الأنماط العدوانية من القومية المعاصرة- يظل هناك عامل وراء محلي نشط في زعمنا. ونري في هذا الصدد أن التأكيد المعاصر علي العرق أو الجنسية يتم في إطار الشروط العالمية للهوية والمحلية (Handler, 1994).

ثانياً، هناك اهتمام متزايد بالاعتبارات المكانية والصلات الوثيقة بين البعدين الزماني والمكاني للحياة الإنسانية، في حين أن هذه الاعتبارات ليس لها بعد إلا تأثير طفيف نسبياً علي الجدل الدائر حول العولمة وما يتصل بها من قضايا. وهناك محاولة محدودة لربط مناقشة الزمان والمكان بالقضية الشائكة الخاصة بمحلية العولمة. والاهتمام بموضوع ما بعد الحداثة قد وجه كثيراً من الاهتمام الي الضعف المفترض للاهتمام

الأساسي "بالزمان العالمي" وتقدم الزعم بأن "المكان المحلي" يلقي اهتماماً أكبر كثيراً؛ ولكن علي الرغم من بعض الجهود الجادة لمقاومة هذا الاتجاه فإن العالمية توضع باستمرار في مواجهة المحلية (بحذي الأوصاف التي شاعت في الجدل القديم حول التحديث الاجتماعي في الخمسينيات والستينيات). والتركيز علي المكان يتم التعبير عنه حينئذ باعتباره تقليصاً للاعتبارات الزمنية.

لا شك أن "الزمان-المكان" قد لقي اهتماماً كبيراً من جانب جيدنز وفي المناقشات التي تناولت نظريته عن البنائية structuration، إلا أن هذه المناقشات تدار في معظمها بعبارات مجردة دون اهتمام يذكر بالقضايا الملموسة. ومع ذلك فقد قدم جيدنز وصفاً دقيقاً لأحد الجوانب المهمة من الإشكالية المشار اليها. فيقول (Giddens, 1991: 21) إن «مفهوم العولمة في أبسط تعريفاته يعبر عن جوانب جوهرية من الفصل بين الزمان والمكان. وهي تتعلق بالتقاطع بين الحضور والغياب وتداخل الأحداث الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية "المنفصلة" عن التناصية المحلية». ويواصل جيدنز (Giddens, 1991: 22) فيقول إن «العولمة ينبغي فهمها بمعني ظاهرة جدلية تفرز الأحداث فيها علي أحد جوانب العلاقة أحداثاً مختلفة أو ربما مناقضة علي جانب آخر». والفكرة القائلة بأن العولمة تحوي في داخلها "التقاطع بين الحضور والغياب" تعد ثاقبة ومفيدة، إلا أننا نري من جانبنا أن جيدنز لايزال الي حد ما أسيراً لطرق التفكير القديمة حين يتحدث عن إفراز "أحداث مختلفة أو ربما مناقضة". فهذا من شأنه أن يوحي بوجود علاقة "فعل ورد فعل"، وهي علاقة لا تنم عن إدراك كامل للتعقيدات التي ينطوي عليها موضوع "محلية العولمة".

قد يرجع جزء من الغموض هنا الي الميل لاستخدام مصطلح "العولمة" بدلاً من "العالمية" -كما في فكرة العولمة نتيجة للحداثة (Giddens, 1990). والحقيقة أن اقتران الحداثة بالعولمة في حد ذاته يوحي بمحصلة زمنية لظرف اجتماعي ونفسي، في حين أن تجاور فكرة العالمية مع فكرة الحداثة يثير مشكلة العلاقة بين مجموعتين من الظروف بينهما اختلاف واضح. ومن هذا المنظور فإن مسألة المكان تثار بصورة مستقلة ومحددة من خلال مفهوم العالمية. وفكرة الحداثة عادةً توحي بإيجاد تجانس عام في المؤسسات والتجارب الأساسية في صيغة زمنية تاريخية. إلا أن هناك إدراكاً متزايداً لوجود عدد من المجالات بعينها تطورت فيها الحداثة.

وفي موضع آخر من هذا الكتاب يحدد ثيربورن ثلاثة مواقع كبري غير أوربا تطورت فيها الحداثة بصورة مستقلة نسبياً، وهي العالم الجديد حيث تطورت الحداثة نتيجة لإبادة الشعوب المحلية؛ وشرق آسيا حيث نشأت الحداثة في رد فعل لتحدٍ خارجي ينذر بالخطر؛ ومعظم أفريقيا حيث فُرضت الحداثة من جانب الاستعمار أو الامبريالية. والمنظور الذي ينطوي عليه "تفكيك" الحداثة -أو تميزها المفهومي والتجريبي علي الأقل- يؤدي الي إدراك المغزي المستقل للمكان والجغرافيا تحت عنوان العالمية. والتركيز علي العالمية يساعدنا علي تفادي نقاط ضعف الفرضية التي تري أن العولمة مجرد محصلة للحداثة. فالعالمية هي الظرف العام الذي ساعد علي انتشار "الحداثة العامة"، والعالمية هنا يُنظر اليها من منظور تداخل "الحضارات" المتميزة جغرافياً.

من ثم فالرأي الأول في هذه المناقشة يتركز حول الزعم بضرورة تجاوز الجدل الدائر حول إيجاد . التجانس العالمي في مقابل التغاير. وهي ليست مسألة تجانس أو تغاير، بل مسألة كيفية تحول كل من هذين الاتجاهين الي سمتين من سمات الحياة في معظم عالم القرن العشرين. من ثم تصبح المشكلة مسألة شرح السبل التي يكون بها كل من اتجاهي التجانس والتغاير موحياً بالآخر. وهذه مشكلة تجريبية أكثر مما قد يُظن للوهلة الأولي. ففي العديد من مجالات الحياة المعاصرة والتي تم تناول بعض منها في الصفحات التالية هناك محاولات محسوبة مستمرة للربط بين التجانس والتغاير وبين العالمية والمحلية.

وقد نتحدث في هذا الصدد عن كيفية تأخر أفرع الدراسة العلمية عن "واقع الحياة". وفي الوقت نفسه، فإننا نحتاج بطبيعة الحال لتقديم تحليلات وتفسيرات لسمات "الواقع" هذه (مع إدراك أن التمييز بين النظرية والواقع تعد أمراً شديد التعقيد بل يصعب القيام بها). ونرجو أن نبين أن هناك كثير من الناس خارج الخطاب الأكاديمي الفكري يسلمون جدلاً بإمكانية الربط بين العالمية والمحلية. والسؤال بالنسبة لهم هو: كيف يتم التوفيق بينهما وبأية صيغة؟ وليس السؤال عما إذا كان من الممكن إيجاد علاقة متبادلة بينهما أم لا. ولكي نفهم كيفية التوفيق بينهما وليس إمكانية إيجاد الصلة بينهما فإننا نحتاج الي توجيه اهتمامنا الي السؤال عما "يحدث" في الواقع. وطرح هذا السؤال لا ينطوي علي تجاهل قضايا ذات طبيعة "خطيرة" كالاهتمامات التي تلقاها استراتيجيات ما نطلق عليه هنا "محلية العولمة" مثلاً كما قد يظن البعض؛ لأن

استراتيجيات محلية العولمة متأصلة في الأطر المرجعية المحلية علي الأقل في هذا اللحظة التاريخية وفي المستقبل المنظور. وليس ثمة نقطة تجريبية قابلة للتطبيق يمكن بها التأكيد علي استراتيجيات محلية العولمة بالأدلة القاطعة. ولكن يبدو أننا نحيا في عالم أصبح التطلع الي التميز فيه أمراً له قواعده ومنتشراً علي نطاق عالمي.

محلية العولمة

طبقاً لمعجم أكسفورد للألفاظ المستحدثة *The Oxford Dictionary of New Words* 1991: 134 ,، فإن مصطلح glocal والمصدر المشتق منه glocalization «يتكون من ضغم لفظي global و local لينتج عن ذلك مزيج لفظي». وطبقاً لما ورد في هذا المعجم أيضاً فقد «نحت المصطلح علي غرار نظيره الياباني "دوخاكوكا" (وهو لفظ مشتق من لفظ "دوخاكو" بمعني "عيش المرء علي أرضه")، وهو أصلاً المبدأ الزراعي الخاص بتوفيق تقنيات الزراعة مع الظروف المحلية، ولكنه دخل أيضاً عالم التجارة الياباني بمعني "المحلية العولمة"، أي توفيق الرؤية العالمية مع الظروف المحلية». ولمزيد من الدقة، فقد دخل مصطلحا glocal و glocalization ضمن مصطلحات عالم التجارة في الثمانينيات، إلا أن مصدره الأصلي هو اليابان، وهي بلاد عملت منذ عهد بعيد علي تنمية الأهمية المكانية الثقافية لليابان نفسها وحظيت قضية العلاقة بين المحلي والعالمي فيها تاريخياً باهتمام بالغ (Miyoshi and Harootunianm 1989). وقد ورد نفس المصطلح في معجم أكسفورد نفسه بالشرح التالي «أحد الألفاظ المهمة في عالم التسويق في مطلع التسعينيات».

وترتبط فكرة محلية العولمة بمعناها التجاري بما يعرف في السياق الاقتصادي بمصطلح "التسويق علي نطاق ضيق"، أي تعديل السلع والخدمات العالمية أو شبه العالمية والإعلان عنها في الأسواق المحلية بطريقة مختلفة. ومن نافلة القول إن التوافق مع الظروف المحلية في عالم الإنتاج الرأسمالي للأسواق العالمية ليس مجرد استجابة تجارية للتنوع العالمي القائم -وللأنماط الحضارية والإقليمية والاجتماعية والإثنية وغيرها من مختلف أنماط المستهلكين- كما لو كان مثل هذا التنوع أو التغاير قائماً "في حد ذاته". والتسويق علي نطاق ضيق -أو بعبارة أشمل "محلية العولمة"- يشير ضمناً الي "بناء" أنماط مختلفة من المستهلكين و"ابتكار" عادات استهلاكية (ومن

أوضح أمثلته السياحة التي تعد أكبر "صناعة" في العالم المعاصر). وبعبارة أوضح وأبسط، التنوع له مردوده التجاري. ومن وجهة نظر المستهلك قد يمثل ركيزة مهمة بالنسبة للبنية الثقافية الرأسمالية (Bourdieu, 1984). وليست هذه هي وظيفته الوحيدة. فانتشار محلات البقالة "الإثنية" في كاليفورنيا وغيرها لا يخدم التنوع لمجرد التنوع، بل يخدم الرغبة في بناء الألفة ويشبع الحنين للوطن الأصلي. ومن ناحية أخري، يمكن لهذه المعاني أن تشكل أسساً للبنية الثقافية الرأسمالية أيضاً.

ولا نهدف هنا الي البحث عن تاريخ مقارن للتعاملات التجارية الرأسمالية. فدقة تأصيل مصطلح glocalization الذي يقدمه معجم أكسفورد للألفاظ المستحدثة ليست قضية خطيرة.(١) بل نود أن نستعين بفكرة عامة عن محلية العولمة بهدف إيضاح عدد من النقاط المتعلقة بإشكالية المحلية العولمة. فهناك اتجاه عام لاعتبار أن هذه الإشكالية تنطوي علي قطبية تتخذ أشد أشكالها حدة في الزعم بأننا نحيا في عالم منشغل بالتأكيد علي المحلية في مواجهة اتجاهات العولمة، عالم تُطرح فيه نفس فكرة المحلية كأحد أشكال المعارضة أو المقاومة لما هو عالمي تجانسي (أو عالم يُنظر فيه الي "المحلية" كسبيل لإيجاد "عالميات" تابعة يمكن السيطرة عليه في مواجهة "العالمية التجانسية" الخاصة بالثقافات أو الطبقات السائدة). ومن المتغيرات المهمة لهذه الرؤية العامة ما نجده في تكرار تجربة التميز الثقافي الحضري الألماني علي المستوي العالمي، حيث تتخذ الفكرة القديمة عن الثقافة "الخيرة" في مواجهة الفكرة ("الخبيثة") عن الحضارة. ومن هذا المنظور التقليدي الألماني تتحول الثقافة المحلية فعلياً الي ثقافة قومية، بينما تتخذ الحضارة صبغة عالمية عامة.

ينبغي في رأينا أن نكون أكثر دقة فيما يتعلق بديناميات إنتاج الاختلاف واستنساخه وفيما يتعلق بالمحلية بأوسع معانيها. ففي إشارته للتفرقة بين المحلي وغير المحلي يقول هانرز (Hannerz, 1990: 250) الي أن الاختلاف بالنسبة للمحليين «هو المبدأ الذي يسمح لكل المحليين بالإبقاء علي ثقافاتهم الخاصة». وفي الوقت نفسه، يعتمد غير المحليين الي حد بعيد علي "غيرهم" في نحت "محاريب خاصة" لثقافاتهم. وهكذا «لا يمكن أن يكون هناك غير محليين بدون محليين». وهذه النقطة لها بعض التأثير علي الطبيعة الخاصة للاهتمام الفكري بالموقف من قضية المحلية والعالمية. وفيما يتصل برؤية هانرز العامة، يلاحظ أن اتجاه التحول الحضري المضاد الحالي في العالم

المعاصر أو في الغرب علي الأقل (Champion, 1989) والذي يؤدي معظمه الي تكوين "مجتمعات الحصون" في الولايات المتحدة يتقدم من زاوية توحيد مقاييس المحلية لا من زاوية "مبدأ الاختلاف".(٢)

علي أية حال، ينبغي أن نكون أكثر وعياً تاريخياً بأن المشكلة الحديثة أو بعد الحديثة المخادعة للعلاقة بين العالمي والمحلي، بين العام والخاص وغير ذلك، ليست فريدة بالنسبة للنصف الثاني من القرن العشرين كما يوحي لنا كثيرون. ويتضح ذلك في الدراسة الحديثة لجرينفلد (Greenfeld, 1992) عن جذور القومية في انجلترا وفرنسا وألمانيا وروسيا والولايات المتحدة. وباستثناء القومية الانجليزية، تبين الكاتبة أن ظهور كل الهويات القومية -التي تمثل «أكثر أشكال المحلية شيوعاً وبروزاً في العالم الحديث (Greenfeld, 1992: 8)- تطور كجزء من «عملية دولية في جوهرها» (Greenfeld, 1992: 14).

وتعد المزاعم الأشد غلواً أو تشدداً عن التفرد المعاصر لهذه المتناقضات المزعومة خروجاً عما أسماه البعض نمط الحنين في العلوم الاجتماعية الغربية (Phillips, 1993; Robertson, 1990; Turner, 1987). إنه مظهر للرؤية العالمية التي ليست ضمنية دائماً والتي توحي بأننا -ونقصد "نحن" العالمية- كنا نعيش حتي عهد قريب موزعين بين العديد من "الديار" الجماعية الآمنة وجودياً. أما الآن فإن إحساسنا بالديار طبقاً لهذا السرد -أو ربما السرد الشارح- يتعرض للتدمير بفعل موجات "العولمة" (الغربية؟). ومع أننا يمكن أن نكتفي هنا بعرض جزء من رأينا الكلي فإننا نري أن العولمة تنطوي علي إعادة بناء "الديار" و"الجماعة" و"المحلية" وإنتاجها أحياناً (انظر أبو لغد، ١٩٩٤). الي هذا الحد لا يُنظر الي المحلية علي الأقل باعتبارها نقطة انطلاق تحليلية أو تفسيرية كنقيض العالمية. والحقيقة أنها يمكن النظر اليها بإخضاعها لبعض المؤهلات "كأحد جوانب" العولمة. ويتضمن رأينا الذي يجب أن يظل متخلفاً في السياق الحالي أننا ننساق الي طريقة تفكير عكسية بافتراضنا أن العولمة تعد "نتيجة" مباشرة للحداثة (Giddens, 1990; cf. Robertson, 1992a). ومن هذا المنظور يصطبغ "قفص" ويبر "الحديدي" بصبغة العولمة. كما أنه وفقاً لهذه الرؤية لا سبيل لوجود أي نوع من العولمة في غياب العقلانية الذرائعية التي تعد السمة المميزة للحداثة (وهي عقلانية يري جيدنز أنها تنطوي علي إمكانات معرقلة ومساعدة مرنة).

وهكذا فإن مفهوم محلية العولمة يتفق مع ما كتبناه فيما مضي عن العولمة. وينطوي مفهوم العولمة من منطلقنا التحليلي والتأويلي علي تزامن وتفسير ما اتُفق علي تسميته بالعالمي والمحلي أو العام والخاص من منظور أكثر تجريدية. (وإذا اقتصرنا في حديثنا علي موقفنا في النقاش الحالي عن خطاب العولمة، فقد يتحتم أن نستبدل به مصطلح "محلية العولمة" لإضفاء مزيد من الدقة علي رأينا.) ولا نريد أن نسقط ضحية، إدراكية أو غير ذلك، لصنف ما من مصطلحات التسويق الحالية. ونظراً لأننا نعتبر فكرة العولمة مجرد مصطلح تجاري رأسمالي (ياباني الأصل)، فإننا نرفضه بالطبع لأنه يفتقر الي قوة تحليلية تفسيرية كافية. ومن ناحية أخري، فقد بدأنا في إدراك أن المصطلحات الاقتصادية المستقلة عادةً لها جذور ثقافية عميقة (انظر Sahlins, 1976). وفي الحالات الاجتماعية اليابانية وغير اليابانية، نجد أن "الصراع" المعرفي والأخلاقي للاعتراف باستقلالية نسبية للمجال الاقتصادي لم يُحرز فيه أي "انتصار". علي أي الأحوال، فنحن نحيا في عالم يزداد اعترافاً بالدمج اليومي بين الاقتصادي والثقافي. لكننا ورثنا عن النظرية الاجتماعية الكلاسيكية،وخاصةً في بيئتها الألمانية في العقود من ١٨٨٠ الي حوالي ١٩٢٠، رؤية تري أن الحديث عن "الثقافة" و"الصقل" كان في خصومة مع "المادية" ولغة الاقتصاد والعقلانية الذرائعية.

ترتكز تأملاتنا في هذا المقال الذي يدور حول إشكالية المحلية والعولمة علي الرأي القائل بأن المفاهيم المعاصرة عن المحلية تنشأ في معظمها في شئ كالمصطلحات العالمية، إلا أن لا يعني أن كل أشكال المحلية متجانسة في جوهرها (علي الرغم من توحيد مقاييس مجتمعات الضواحي ومجتمعات الحصون الجديدة مثلاً). وما ينبغي إدراكه في هذا المقام هو أن هناك خطاباً عالمياً ناشئاً للمحلية والجماعة والوطن وما شابه ذلك. ومن طرق تأمل فكرة "الثقافة العالمية" التفكير فيها من زاوية نشأتها من للاندماج المتنامي للعديد من الثقافات المحلية كبيرها وصغيرها علي السواء (Hannerz, 1990)، مع أننا لا نظن أن الثقافة العالمية تتكون في مجملها من مثل هذا الاندماج. علي أية حال، ينبغي أن نحرص ألا نسوي بين الربط التواصلي والتفاعلي لمثل هذه الثقافات -بما في ذلك الأنماط غير السيمترية لمثل هذا التواصل والتفاعل و"الثقافات الثالثة" الوسيطة- ومفهوم تجانس كل الثقافات.

يدور في ذهني التطور السريع الذي طرأ مؤخراً علي الخطاب المستقل "للتواصل

الثقافي". وقد ساعد علي نمو هذا الخطاب عدد متزايد من المحترفين علي غرار جنس أدبي قديم كان يعتمد عبارة "كيف تفعل كذا" عنواناً له. من ثم فالمسألة ليست مجرد دعاة اجتماعيين وثقافيين يتحدثون عن الاختلاف الثقافي وقوي التجانس الموازية. ومن "الموضوعات المناسبة" للدراسة هنا ظاهرة "الخبراء" المتخصصين في الدعم "العقلاني ذرائعياً" للتواصل الثقافي. وهؤلاء "الخبراء" يهتمون بدعم التنوع والاختلاف وحمايتهما. وهم يعتمدون في مهامهم وعملهم علي توسيع نطاق التغاير واستنساخه. ويبدو أن هذا يصدق علي التيمات القوية في مجال إدارة الأعمال الأمريكية الحديثة (Rhinesmith, 1993; Simons et al., 1993).

وينبغي أن نهتم بشروط إيجاد التعددية الثقافية (Moore, 1989) -والجغرافية أيضاً. ونشير كذلك الي أن فكرة المحلية، بل العالمية، تعتبر نسبية للغاية. ومن الناحية المكانية، فإن جماعة القرية تعد محلية بالنسبة لمنطقة في مجتمع، بينا يعد المجتمع محلياً بالنسبة لمنطقة حضارية، وهكذا. كما أن النسبية تنشأ من زاوية زمنية. وفي مقارنته بين الثنائي الشهير المكون من المحليات والعالميات، يقول هانرز (Hannerz, 1990: 236) إن «ما كان عالمياً في أوائل الأربعينيات قد يعد نمطاً معتدلاً من المحلية حالياً». ولا ننوي في السياق الحالي أن نتورط صراحة في مشكلة النسبية ولو أن الحساسية تجاه المشكلة يدل علي كثير مما نقول.

هناك شروط معينة تساعد حالياً علي الاهتمام بإشكالية المحلية والعالمية في إطار الدرس العلمي. يتناول كينج (King, 1991: 420) جانباً مهماً من هذه الإشكالية. ففي حديثه تحديداً عن بعد الضغط المكاني للعولمة، يشير الي تزايد أعداد «المحترفين الأوائل من مجتمعات ما يعرف باسم "العالم الثالث"» ممن يسافرون الي "القلب" للتعلم الحرفي. ويعتمد القطاع التعليمي بدول "القلب" بصورة متزايدة علي هذه الحصيلة من الطلاب القادمين من الهامش العالمي». وتجربة «الطيران حول العالم والحاجة الي خطط لفهم ما يرون» من ناحية، ومواجهة طلاب من كل أنحاء العالم في حجرة الدرس من ناحية أخري هو ما يمثل أساساً تجريبياً مهماً الدراسات التي يسميها كينج (1991: 401-2) نظريات كلية وعالمية. إلا أننا نري أن الاهتمام "بالمحلية" بنفس درجة الاهتمام "بالعالمية الكلية" هو الذي يتعزز بهذه الطريقة.[٣]

المحلى فى العالمى؟ والعالمى فى المحلى؟

إن قضية العلاقة بين "المحلي" و"العالمي" قد أصبح بصورة أو بأخري مطروحاً بقوة في عدد وافر من المجالات الفكرية والعملية. ويتوقف هذا التطور في بعض نواحيه علي تنامي الاعتراف بأهمية المكان في مقابل الزمان في عدد من مجالات الجهود الأكاديمية والعملية. وربما كان الاهتمام العام بفكرة ما بعد الحداثة، مهما كانت حدودها، هو أوضح مظاهر ذلك من الناحية الفكرية. وأشهر مبدأ -أو كليشيه متكرر- يظهر في تشخيص "الحالة بعد الحديثة" هو بالطبع أن "السرديات الكبري" قد انتهت وأننا الآن نعايش السرديات المتزايدة المتنافسة غالباً. ومن هذا المنطلق، لم تعد هناك أية تفسيرات ثابتة للتغيير السائد في العالم. ومن ناحية أخري فقد تطورت هذه الرؤية نفسها في نفس الوقت الذي تبلور فيه اهتمام متزايد بالعالم ككل باعتباره مكاناً واحداً. (يرد هذا عند روبنز Robbins, 1993: 187 أيضاً في إشارة محددة الي الجغرافيين.) وكما تلاشي إحساس اللا مباشَرة الزمنية، تمدد الإحساس بالمكان "التجسيدي" الذي يمكن إدخال كل أنواع السرد فيه، وهو ما أثار في السنوات الأخيرة التساؤل عما إذا كان انهيار -و"تفكيك"- التفسيرات التطورية الاجتماعية السائدة حتي الآن في تاريخ العالم الخفي والمعلن يؤدي الي حالة فوضي أو حالة «يمكن فيها تدوين عدد لا متناه من "التواريخ" الخاصة» حسب قول جيدنز (1990: 6). ويري جيدنز إمكانية أن نصدر أحكاماً تعميمية عن «حكايات محددة عن التحول التاريخي». ولكن لما كان يؤمن أيضاً بأن "الحداثة" علي نطاق عالمي قد ارتقت بانفجار بكل أشكال الحياة السابقة، فهو لا يبين كيف يمكن صنع التاريخ أو التواريخ.

في العديد من التفسيرات المعاصرة، تعد اتجاهات العولمة في نزاع مع دعم "المحلية" للهوية والثقافة. لذا فإن أفكاراً من قبيل التضاد بين العالمية المحلية، وبين العالمية و"القبَلية"، وبين الدولية والقومية، وبين العام والخاص تلقي دعماً واسع النطاق. وهذا التضاد المزعوم يعد في رأي البعض رد فعل للأولي. وهي لاتزال تمثل تناقضات في نظر غيرهم. والتوتر بين العام والخاص مثلاً قد يعتبر من زاوية التضاد إما بالمعني الدينامي كمصدر تقدمي نسبياً للتغيير الكلي أو وسيلة للإبقاء علي نسق عالمي قائم بحالته الراهنة. وكلا الرأيين نجدهما في قول ڤالرشتاين إن العلاقة بين العالمي والمحلي تعد في الأصل نتيجة لتوسع الرأسمالية النسقية العالمية (Wallerstein, 1991b). وليس هناك ما يستطيع دفع العالم الي ما وراء افتراضات حالته (الرأسمالية) الراهنة إلا ما يسميه

ڤالرشتاين (1991a) حركات ضد نسقية -ثم تلك التي تتحدي "افتراضاته الميتافيزيقية". وفي ضوء ذلك قد نري أن عرض "نسق العالم" يساعد علي التزايد المعاصر "للغات خطاب الأقلية" (JanMohamed and Lloyd, 1990). وهناك كثير مما يدعو لافتراض أن أنصار خطاب الأقلية لديهم ميل خاص لنمط ڤالرشتاين أو غيره من الأنماط "الشمولية" من نظرية أنساق العالم. ولكن يلاحظ أيضاً أن كثرة من المشاركين المتحمسين في خطاب "الأقليات" يصفون فكرهم من منظور خطاب الأقلية المفرد (JanMohamed and Lloyd, 1990)، وهو ما يوحي بوجود صيغة عالمية للكتابة والحديث باسم الأقليات أو علي الأقل عنها (Handler, 1994; McGrane, 1989).

يري باربر (Barber, 1992) أن "القبَلية"و"العالمية" قد تحولا الي ما يصفه بأنه المبدآن المحوريان لعصرنا. وهو في هذا يردد مقولة واسعة الانتشار عن "(اللا) نظام العالمي الجديد". وقد اخترنا مناقشة موقفه لأنه مدون بلغة بارعة الإيجاز ونشر علي نطاق شديد الاتساع. فيري باربر أن هذين المبدأين في صراع حتمي - "عالم مكدونالد" يقوم علي العولمة التجانسية في مواجهة "عالم الجهاد" القائم علي محلية "اللبننة". (وربما كان سيقول "البلقنة" الآن) ويولي باربر اهتماماً خاصاً بتأثير كل من هذين المبدأين المتصادمين علي مستقبل الديمقراطية. وهذه مسألة في غاية الأهمية، إلا أن اهتمامي ينصب في هذا المقام علي الجدل حول العولمة والمحلية.

يعرف باربر العولمة ككثير غيره بأنها نقيض المحلية، ويري أن «الحتميات الأربع تشكل دينامية عالم الغرب، وهي حتمية السوق وحتمية الموارد وحتمية المعلومات والتكنولوجيا وحتمية البيئة» (Barber, 1992: 54). وكل من هذه الحتميات تسهم في «تصغير العالم والحد من بروز الحدود القومية»، وتمكنت في مجموعها من «تحقيق انتصار كبير علي الفُرقة والمحلية وعلي أشد أنماطهما التقليدية صلابة، ألا وهي الروح القومية» (Barber, 1992: 54; cf. Miyoshi, 1993). ويشير باربر الي أن «الحلم التنويري بمجتمع عقلاني عالمي قد تحقق بصورة ملحوظة، إلا أنه يؤكد (1992: 59) علي أن هذا الإنجاز قد تحقق بصيغ ذات طابع تجاري وبيروقراطي وتجانسي و"غير مسيس". كما يشير الي أنه إنجاز ناقص تماماً لأنه «في تنافس مع قوي التفكك العالمية والتحلل القومي والفساد الطرد مركزي» (cf. Kaplan, 1994). وإذا كانت مفاهيم المحلية والإقليمية والمكان لا تبرز بصورة صريحة في مقال باربر، فهي بكل تأكيد تغذيه في

مجمله.

وليس ثم سبب معقول عدا العرف الذي ثبت في الآونة الأخيرة ببعض المناطق لتعريف العولمة من زاوية التجانس. ولكل فرد حرية تعريف العولمة بما يشاء، إلا أننا نعتقد أن هناك الكثير مما يقال ضد مثل هذه المقولة. ففي حين أن كلاً من حتميات عالم الحواسب الآلية عند باربر توحي سطحياً بالتجانس، فإن المرء حين يتأملها عن كثب يجد أن لكل منها جانباً محلياً تنوعياً. ونري من جانبنا أيضاً أنه لا معني لتعريف العالمي كما لو كان يستبعد المحلي. وبعبارة اصطلاحية فإن تعريف العالمي بهذه الطريقة يوحي بأنه يكمن وراء كل أشكال المحلية كحيازة سمات نسقية فوق سمات الوحدات ووراءها في إطار نسق عالمي. وهذا الأسلوب في الحديث يتدفق علي غرار النمط الذي تفترضه التفرقة بين الموسع macro والمحدود micro والذي سيطر علي مجال الاقتصاد وأصبح في الآونة الأخيرة تيمة شائعة في علم الاجتماع وغيره من العلوم الاجتماعية.

وبدون إنكار أن العالم ككل له سمات نسقية وراء سمات "الوحدات" التي يشملها في داخله، فلابد من التأكيد علي أن مثل هذه الوحدات نفسها تتكون من منظور عمليات وأنشطة خارج الوحدات، ومن زاوية ديناميات تتجه باستمرار نحو العالمية. فالمجتمعات القائمة علي أسس قومية مثلاً -والتطلعات "المحلية" بإقامة المزيد من المجتمعات علي أسس قومية- ليست مجرد وحدات في سياق عالمي أو نصوص في سياق أو بين نصوص. وكل من وجودها وصيغة وجودها يعد في معظمه نتيجة عمليات وأنشطة خارج المجتمعات وخارج المحليات بصفة أعم. وإذا سلمنا مع كل من ڤالرشتاين (1991b: 92) وجرينفلد (1992) بأن "القومي" هو "أصل المحلي"، فلابد من ناحية أخري من إدراك أن الدولة القومية -والمجتمع القومي بصفة عامة- هي فكرة ثقافية (وهو ما تعترف به جرينفلد نفسها). ومعظم الدول المعاصرة وتنظيم الدولة القومية للمجتمعات، بما في ذلك صيغة محليتها -أي بناء هوياتها المتميزة- تتشابه في بنيتها في العالم كله (Mayer, 1980; Robertson, 1991) علي الرغم من التباين في مستويات "تطور" بينها. ولعل هذا هو أوضح المواضع المعاصرة لتفسير المحلية والعالمية (Robertson, 1992b).

وقبل أن ندخل مباشرة في الظروف المعاصرة، لابد من قول كلمة عن العولمة من منظور تاريخي أبعد مدي. فلا شك أنه من الممكن البحث في ماضي التاريخ البشري

عن تطورات تنطوي علي توسع سلاسل الاندماج علي امتداد الأرض. وبهذا المعني فإن "تكوّن العالم" مستمر عبر مئات، بل آلاف السنين. وفي الوقت نفسه، يمكن البحث في التاريخ البشري عن عهود زاد الوعي فيها بإمكانية "وحدة" العالم بصورة أو بأخري. ومن المهام الكبري للباحثين في موضوع العولمة كما سبق أن أشرنا فهم الصيغة التي تكونت بها التحولات السريعة الراهنة نحو عالم يقوم علي الاعتماد المتبادل. ونري تحديداً أن هذه الصيغة تتمحور حول أربعة عناصر رئيسة للحالة البشرية العالمية، وهي المجتمعات والأفراد ونظام المجتمعات الدولي والجنس البشري (Robertson, 1992b). وقد تبلور العالم المعاصر ككل حول العلاقات المتغيرة بين هذه الجوانب من حياة الإنسان وتفاوت درجة التركيز عليها وتضارب التفسيرات التي وضعت لها. لذا فإننا نري أن مسألة ما ينبغي أن ينطوي عليه مفهوم العولمة يتم تناولها بصورة شمولية للغاية. فالعالمي في حد ذاته لا يتعارض مع المحلي؛ بل إن ما يشار اليه غالباً باعتباره محلياً يعد في جوهره جزءاً من العالمي.

وفي هذا الصدد، فالعولمة في أشمل معانيها وهو دمج العالم ككل يتضمن الربط بين المراكز. إلا أنها تتضمن أيضاً "إيجاد" مركز بنفس المعني العام كفكرة إيجاد تراث (Hobsbawm and Ranger, 1983) و"خيال مبدع" (cf. Anderson, 1983).(٤) هناك حالياً ما يمكن تسميته "إيديولوجيا الوطن" وقد نشأ في جزء منه كرد فعل للتكرار المستمر والانتشار العالمي لزعم فحواه أننا نمر حالياً بحالة ضياع أو افتقاد الجذور؛ وكانت الأغلبية العظمي من الناس في سالف عصور التاريخ تحيا في مواضع "آمنة" ومتجانسة.(٥) وهناك نقطتان لابد من ذكرهما اعتراضاً علي هذه الأفكار. أولاً، ينطوي نمط العولمة علي تركيز كبير حتي الآن علي الأقل علي التجانس الثقافي والمجتمعات التي تقوم علي أسس قومية؛ ولكن من ناحية أخري وقبل هذا التركيز الذي بدأ في النمو في أواخر القرن الثامن عشر، كان ما يعرفه مكنيل (McNeill, 1985) باسم "التعددية الإثنية" أمراً عادياً. ثانياً إن التشخيص الظواهري لحالة الضياع العام لدي الإنسان الحديث قد نشأ كما لو "كان نفس البشر يتصرفون ويفسرون في الوقت نفسه بنفس العملية الاجتماعية العامة" (Meyer, 1992: 11)؛ في حين أنه يمكن افتراض أن التوقعات العالمية فيما يتصل بالعلاقة بين الفرد والمجتمع هي التي تفرز طبائع وتيرية و"وجودية". وفوق هذا فالقدرة علي تعريف "الوطن" بصورة مباشرة أو غير

مباشرة تتوقف علي تركيب وتنظيم تصنيفي المكان والزمان المتداخلين.

ومع ذلك فنحن لا نهدف هنا الي الدخول في هذا الأمر مرة أخري، بل نهدف الي تأكيد أهمية بعض الفترات السابقة علي النصف الثاني من القرن العشرين حين كانت إحتمالات قيام عالم واحد في ذلك الوقت كانت تبدو كبيرة لكنها كانت غير ثابتة أيضاً. ولا شك أن تطوير البحث عل هذا النحو يؤكد علي تنوع مناطق العالم وتفاوت العهود. أما فيما يتعلق بالآونة الأخيرة نسبياً، أود أن ألفت الي نقطتين كلتاهما تلفتان الي التوسع السريع للاتصال عبر العالم ككل وتتناولان القضية المركزية المتعلقة بالمفاهيم المتغيرة للزمان والمكان. يقول جونسن (Johnson, 1991) في كتابه *The Birth of the Modern* (نشأة الحداثة) أن المجتمع العالمي -أو "المجتمع الدولي في مجمله"- (1991: xviii) تبلور الي حد كبير في الفترة من ١٨١٥ الي ١٨٣٠. والتركيز هنا علي الأهمية الكبري لمؤتمر ڤيينا الذي عقد في أعقاب خلع لبونابارت لأول مرة في عام ١٨١٤. يقول جونسن إن إقرار السلام في ڤيينا في أعقاب ما يعد حرباً عالمية أولي فعلياً (Fregosi, 1990) «فرضته تيارات الرومانتيكية العاتية التي اكتسحت العالم ...». وهكذا قام «نظام دولي صمد في معظم جوانبه لمدة قرن من الزمان» (Johnson, 1991: xix). وبغض النظر عن ميوله الإيديولوجية الخاصة فإن كتاب جونسن لا يخلو من أهمية، فهو يسعي لا لمجرد تغطية كل قارات العالم وحسب، بل للتنقل بحرية بين العديد من جوانب الحياة عامة ولم يقتصر علي السياسة العالمية والعلاقات الدولية. وقد طرح قضايا مهمة تتعلق بتطور وعي العالم ككل نتيجة للثورة الصناعية وثورة الاتصالات من ناحية، والتنوير من ناحية أخري.

ثانياً (وبغض النظر عن مسألة التصنيف الزمني للعولمة)، يتناول كرن (Kern, 1983) الفترة المهمة ١٨٨٠-١٩١٨ بطريقة تتصل بصفة خاصة بمجموعة القضايا الراهنة. ففي دراسته بعنوان *Culture of Time and Space* (ثقافة الزمان والمكان) نجد أن النقطة الأساسية عنده هي أنه في العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر والعشرين سنة الأولي من القرن العشرين حدثت تحولات شديدة الأهمية فيما يتصل بإحساسنا بكل من المكان والزمان. فمن خلال المفاوضات والابتكارات التكنولوجية، حدث توحيد لمقاييس الزمان-المكان وكان هذا التوحيد عالمياً ومحلياً في آن؛ فكان زمان العالم منظماً من منظور المكان المحلي، بمعني التنسيق بين الموضوعية والذاتية. بعبارة أخري،

كان التجانس يسير جنباً الي جنب مع التغاير. وكان كل منهما يساعد علي وجود الآخر. وتلك هي الحقبة التي أصبح "العالم" فيها محصوراً في صيغة محددة من التحول القوي الي التوحد. وهي الحقبة التي تبلورت فيها "العناصر" الأربعة الكبري للعولمة والتي سبق أن حددناها. كما حدث في أواخر القرن التاسع عشر تعاظم مفاجئ هائل في الجهود المنظمة الرامية للربط بين المراكز المحلية علي أساس دولي أو عالمي.

كان من الإرهاصات المباشرة لذلك بداية ظهور المعارض الدولية في أواسط القرن التاسع عشر وتشمل العرض المنظم دولياً "للأمجاد" والإنجازات القومية المحلية. وشهد العقدان الأخيران من القرن العديد من مثل هذه المغامرات الدولية أو عبر الثقافية ومن بينها بدايات الحركة الدينية العالمية الحديثة التي تحتفي في الوقت نفسه بالاختلاف وتسعي الي نقاط الالتقاء في إطار ثقافة ناشئة "لتفعيل" العلاقة بين المحلي والعالمي (البعيد عن إثارة الجدل بالطبع). ومن الأمثلة المهمة علي هذا الأخير حركة "بيوت الشباب الدولية" التي انتشرت بسرعة كبيرة ولم تقتصر علي نصف الكرة الشمالي. وقد سعت هذه الحركة علي أساس دولي أو عالمي منظم الي بث قيم "العودة للطبيعة". وهكذا في الوقت نفسه تم تثبيت المحلية ولكن علي أساس عالمي ومحلي عام.

شهد القرن الحالي تزايداً ملحوظاً في التنظيم والدعم "الدولي" للمحلية. ومن الأمثلة ،لوثيقة الصلة بذلك المساعي الراهنة لتنظيم عملية دعم حقوق الشعوب المحلية وهوياتها عالمياً (Charles, 1993; Chartrand, 1991). [٦] وكانت هذه من السمات التي غلبت مثلاً علي "الندوة العالمية" التي عقدت بالبرازيل عام ١٩٩٢ وسيطرت علي مؤتمر "قمة الأرض" الرسمي الذي عقدته الأمم المتحدة. ومن الأمثلة أيضاً مساعي منظمة الصحة العالمية لتحسين "الصحة العالمية" بتفعيل الطب المحلي وتأسيسه إن دعت الحاجة. وينبغي التأكيد علي أن هذه مجرد أمثلة قليلة علي اتجاه متعدد الأوجه.

محلية العولمة وفرضية الامبريالية الثقافية

بعض القضايا التي طرحناها تم تناولها من زاوية مختلفة تماماً في كتاب أپيا Appiah عن قابلية فكرة الوحدة الأفريقية للتطبيق (1992). والموضوع الأساسي عند أپيا هو «مشكلة الطريقة التي ينبغي النظر بها الي ثقافات أفريقيا المعاصرة في ضوء العاملين الخارجيين الحاسمين في تاريخها الحديث -المفاهيم الأوربية والأفرو أمريكية

عن أفريقيا- وفي مواريثها الثقافية المحلية» (Appiah, 1992: ix-x). وتتلخص رؤيته في أن «التحرير الإيديولوجي" الذي يسعي اليه لا يتحقق إلا بما يسميه إيجاد "طريقة وسط قابلة للتطبيق" بين "التراث" المحلي والأفكار "الغربية" (وعلامات التنصيص لأپيا نفسه، Appiah, 1992: x). وهو يعارض بشدة ما يطلق عليه "الدفع العرقي والعنصري لكثير من فكر الوحدة الأمريكية" ويشير الي أن الوحدة الأفريقية بقدر ما توحي بافتراضات عن الوحدة العرقية لكل الأفارقة، فهي مستمدة في جزء كبير منها من تجارب الفكر غير الأفريقي عن أفريقيا والأفارقة والذي ساد أوربا والولايات المتحدة بأواخر القرن التاسع عشر. ويصر أپيا بحق علي أننا في معظم حديثنا عن التحرير من الاستعمار نجد ما يسميه هو نفسه (بين علامتي تنصيص أيضاً) "لغة خطاب عكسية":

«إن موقف التبرؤ يشير ضمناً الي المؤسسات الثقافية الغربية والمبدأ الإيديولوجي الذي تقوم عليه بدورها. ودعاة المحلية بوقوفهم في وجه الهيمنة الثقافية الغربية يقفون في صفها دون أن يعلموا ... والتحدي لا يقوم علي المفاهيم "المحلية" عن المقاومة بقدر ما يقوم علي ما يمليه التراث الغربي نفسه -بإيديولوجياته المحكمة الخاصة بالاستقلال القومي واللغة والأدب باعتبارهما الأساس الثقافي. والحنين المحلي للوطن تغذيه النزعة العاطفية الغربية التي انتشرت بعد روسو؛ إذن فهناك أشياء قليلة تعد أقل محلية من المحلية نفسها بصيغتها الراهنة» (Appiah, 1992: 60)

هذه الفقرة تساعد علي تفسير نقطة في غاية الأهمية. فهي تبين أن مفهوم المحلية المعاصرة نفسه يتوقف تاريخياً علي مواجهات بين منطقتنا الحضارية ومنطقة حضارية أخري (cf. Nelson, 1981). وفي داخل هذه التفاعلات التي يعد العديد منها امبريالياً من المنظور التاريخي، نشأ شعور بالمركزية المحلية. إلا أن هذا الشعور هو في جزء كبير منه نتيجة لعملية "ترسيخ الدعائم" العالمية لبناء المركزية المحلية. وهناك تنوع ينشأ ويُستنسخ بصورة مستمرة في العالم المعاصر، وهو تنوع يعد *جانباً من نفس الديناميات التي يفسرها عدد كبير من المحللين بمعني التجانس*. وفي ضوء ذلك، فإننا مطالبون بإيجاد تفسير أدق مما يقدم عادةً في الجدل العام حول المحلية والعالمية.

تتضح بعض الجوانب المهمة لمسألة المحلية والعالمية في الجدل العام والمتنامي حول خطاب الامبريالية الثقافية (Tomlinson, 1991). وهناك بالطبع رؤية فكرية شائعة تري أن الثقافة الغربية -والأمريكية بصورة أدق- تجتاح العالم بأسره. وكانت هذه الرؤية سبباً في تصاعد الشكوي السياسية الفرنسية في الآونة الأخيرة من الامبريالية الثقافية الأمريكية، خاصة في سياق مفاوضات الجات. ومن ناحية أخري هناك مناقشات وأبحاث تهدف الي سبر غور هذه المسألة. وينبغي التأكيد أولاً علي أن الدليل الطاغي هو أن هناك تفاوتاً في طريقة تلقي "الرسائل الثقافية" التي تصدر عن الولايات المتحدة مباشرة وفي أسلوب تفسيرها؛ فالجماعات "المحلية" "تتلقي" الاتصال من "المركز" بطرق عديدة (Tomlinson, 1991). ثانياً، علينا أن ندرك أن كبار منتجي "الثقافة العالمية" المزعومين -كمنتجيها في أتلانتا (CNN) ولوس أنجيليس (هوليوود)- يصممون منتجاتهم لأسواق عالمية متباينة (يسهمون في بنائها جزئياً). فتسعي هوليوود مثلاً للاستعانة بأطقم مختلطة ومتعددة القوميات من الممثلين وبخلفيات "محلية" متنوعة حين ترغب بصفة خاصة في اجتذاب جمهور عالمي، وهو ما يحدث غالباً. ثالثاً، يفترض أن المصادر الرمزية "القومية" يزداد طرحها لتفسيرات وطرق استهلاك عالمية متفاوتة. ففي نقاش قريب عن مسرح شكسبير، يشير بيلينجتن (Billington, 1992) الي خضوع شكسبير في السنوات الأخيرة للعديد من التفسيرات الثقافية وأشكال الإخراج المتباينة. فلم يعد شكسبير ينتمي لانجلترا وحدها، فقد اتخذ مكانة عالمية؛ وعلينا أن نفرّق في هذا الصدد بين شكسبير باعتباره يمثل الانجليزية وشكسبير ذي الصلة "المحلية العولمة" في الوقت نفسه. رابعاً، من الواضح أن كثيراً من الناس يقللون من شأن تدفق الأفكار والممارسات الواردة مما يعرف "بالعالم الثالث" الي مجتمعات العالم ومناطقه السائدة (J. Abu-Lughod, 1991; Hall, 1991a, 1991b).

إن كثيراً من "الثقافة المكثفة" العالمية تحفل بالأفكار والأنماط والتوجهات الخاصة بالدين والموسيقي والفن والطهي وغير ذلك. والحقيقة أن مسألة تحديد ما يتحقق له الانتشار عالمياً وما لن يتحقق الانتشار هي مسألة ذات أهمية كبيرة في الموقف العالمي الراهن. ونحن نعلم بالطبع أن مسألة ما يتحقق له الانتشار يتوقف جزئياً علي قضايا السلطة؛ ولكننا نخطئ إذا اعتبرنا ذلك مجرد مسألة هيمنة توسعية للحداثة الغربية. "فالثقافات المحلية" كما يشير توملينسن (1991) تعد بتعريف سارتر *محكوماً عليها*

بالحرية. وقد أسيء (سياسياً) تقدير مشاركتها العالمية. و"الحرية" حينئذ تُعرض من زاوية البناء الاجتماعي للهوية والتراث من خلال تخصيص المواريث الثقافية (Habermas, 1994: 22) مع أن هذه المرونة كما سبق أن أشرنا تمارَس أصلاً وفقاً لمقاييس ثقافية موحدة نسبياً (ففي عام ١٩٨٢ مثلاً، اعترفت الأمم المتحدة اعترافاً كاملاً بوجود شعوب محلية، وأوجدت بذلك معايير يمكن في ضوئها للجماعات المحلية أن تبرز هويتها وتلقي اعترافاً رسمياً بها. وهناك أمثلة قومية علي ذلك، بمعني أن بعض المجتمعات لديها معايير قانونية للطوائف العرقية والمواريث الثقافية).

ثم أن هناك مسألة التنوع علي الصعيد المحلي. وقد طرحت هذه المسألة بصورة خاصة عند باليبار (Balibar, 1991) الذي يتحدث عن *أماكن عالمية*. وهي أماكن يتم دمج العالم ككل في داخلها. والفكرة العامة للمكان العالمي توحي بأننا ينبغي أن نعتبر المحلي مظهراً "مصغراً" للعالمي -في مقابل الإشارة الضمنية بأن المحلي يدل علي وجود جزر بشرية ذات طابع ثقافي أو إثني أو عرقي متجانس. ولكن أين *الوطن* في أواخر القرن العشرين؟ يوحي تحليل باليبار -الذي يتمركز حول أوربا المعاصرة- بأن فكرة الوطن في حالة التعقيد العالمي الراهنة ينبغي فصلها تحليلياً عن فكرة المحلية. وقد تكون هناك جماعات وفئات تسوي بين الفكرتين، إلا أن هذا لا يعطيهم أو يعطي من ينوب عنهم الحق في إسقاط منطلقاتهم علي البشرية ككل. والحقيقة أن هناك ما يوحي بأن مفهومي الوطن والمحلية يتوقفان علي الاغتراب عن الوطن أو المكان الخاص. وهل هناك مكان آخر يمكن للمرء أن يكون فيه علي وعي (انعكاسي) بذلك؟ إننا نتحدث عن مزج الثقافات وعن التعددية العرقية، ولكننا أيضاً غالباً ما نخطئ في تقدير أهمية ما تسميه ليلي أبو لغد (1991) "المهجنين". وكما قال جيرتز (Geertz, 1986: 114) «إن التنوع كالحنين للوطن، لم يعد كما كان». ومن أهم جوانب التنوع المعاصر التعقيد الذي يضفيه علي المفاهيم المتعارف عليها للثقافة. ويجب أن نحرص ألا نظل أسري للرؤية القديمة المستقرة التي تري أن الثقافات تساعد علي الترابط عضوياً وحدودها صارمة. والحقيقة أن ليلي أبو لغد تعارض فكرة الثقافة نفسها لأنها في رأيها تغمط حق "المهجنين" الذين يجمعون في داخلهم كأفراد بين عدد من السمات الثقافية والعرقية والذكرية والأنثوية (cf. Tsing, 1993). وهذه المسألة وثيقة الصلة بتيمة التهجين المتكررة وبفكرة المزج أيضاً (Hannerz, 1992: 217-67).

النتائج: التطابق والاختلاف

إن تركيزنا علي أهمية مفهوم محلية العولمة ناشئ في المقام الأول عما نعتبره نقطة الضعف الكبري في كثرة من استخدامات مصطلح "العولمة". وقد حاولنا بصفة خاصة أن نتجاوز الميل الي طرح فكرة العولمة بوصفها في صراع حتمي مع فكرة المحلية، في حين أننا نعتقد أن العولمة في أشمل معانيها -دمج العالم- تنطوي علي إيجاد المحلية وتجسيدها، وهما عمليتان تصوغان بدورهما دمج العالم ككل. وعلي الرغم من احتمال استمرارنا في استخدام مفهوم العولمة لأسباب متباينة، فقد يكون من الأفضل أن نستبدل به مفهوم محلية العولمة لأهداف محددة. ويتميز المفهوم الأخير بميزة محددة هي اهتمامه بالمكان بنفس قدر تركيزه علي الزمان. وفي الوقت نفسه، فالتركيز علي الحالة العالمية -أي علي العالمية- يفرض علينا أن نجعل تحليلنا للعالم المعاصر وتفسيرنا له مكانياً وزمانياً، جغرافياً وتاريخياً في آن (Soja, 1989).

ويعد الدمج المنتظم لمفهوم محلية العولمة في الجدل الحالي حول العولمة عنصراً مساعداً فيما يتعلق بمسألة ما نسميه الصيغة. فصيغة العولمة تحديداً لها علاقة بالطريقة التي تُبني بها عملية دمج العالم في أشمل معانيها. ومعني هذا أن مسألة صيغة العولمة ترتبط بفكرة النظام العالمي المفروضة إيديولوجياً. ومع ذلك فنحن نود أن نؤكد بقوة علي أن سعينا هنا ليس موجهاً إلا الي إيضاح اتجاهين متعارضين في الظاهر، ألا وهما التجانس والتغاير. وهذان الاتجاهان المتزامنان متكاملان ومتداخلان؛ ولو أنهما قد يتصادمان، ويتصادمان بالفعل في مواقف محددة. كما أن محلية العولمة قد تستخدم استراتيجياً، وهو ما يحدث بالفعل، كما في استراتيجيات محلية العولمة التي تستعين بها شركات التلفزيون المعاصرة التي تسعي لأسواق عالمية (MTV أولاً ثم CNN وغيرها حالياً). لذا ينبغي أن ندرك أننا حين نقول إن الصيغة الراهنة من العولمة تنطوي علي ما يوصف بمحلية العولمة، فإننا نعترف بوجود أنماط عديدة متباينة من محلية العولمة التطبيقية. ومع أن كثيراً مما تناولناه في هذا المقال يتمحور حول المفهوم الياباني عن محلية العولمة، فإننا نعمم هذا المفهوم بحيث يشمل العالم ككل. ومن هذا المنظور الأخير، يصبح المفهوم الياباني عن محلية العولمة *صيغة خاصة* من ظاهرة شديدة العمومية.

وهناك مسألة مهمة طرحتها مناقشتنا العامة وتتعلق بتحول الدولة القومية نفسها الي أحد الكيانات الكبري لإفراز التنوع والتهجين منذ أن بدأت حقبة الدولة القومية بأواخر القرن الثامن عشر. وهنا أيضاً تمثل الحالة اليابانية أشهر مثال لما يسميه وستني (Westney, 1987) "محاكاة عبر المجتمعات"، وقد تبدي في أجلي صوره في أوائل عصر الميجي. ومع ذلك فإننا نفضل مصطلح "الدمج الانتقائي" لوصف الاتجاه السائد بين الدول القومية "لنسخ" الأفكار والتطبيقات من مجتمعات أخري للمشاركة بدرجات متفاوتة من النسقية في مشروعات استيراد وتهجين. وهكذا، فمع أننا قد أكدنا علي أن الفكرة الثقافية للدولة القومية هي "حقيقة عالمية"، فإننا ينبغي أيضاً أن نقر بأن الدول القومية قد شاركت في التعلم الانتقائي من المجتمعات الأخري، وخاصة منذ أواخر القرن التاسع عشر (Westney, 1987: 11-12)، وبذلك فإن كل دولة قومية تجسد مزيجاً من الأفكار "الدخيلة".

ولايزال ثم عامل آخر في هذه المناقشة المختصرة "لثقافات الدول المهجنة". وهذه هي ظاهرة القومية الثقافية. إلا أن هذا المفهوم قد نشأ في إشارة خاصة الي اليابان. وعلي أساس مناقشة ما يعرف في اليابانية باسم "نيهونجينرون" (لغة الخطاب الخاصة بالتميز الياباني وعنه)، يقول يوشينو (Yoshino, 1992) إن هذا الخطاب يعد قاسماً مشتركاً بدرجات متفاوتة. ولمزيد من التحديد، فإن الدول الحديثة تتجه لدعم لغات الخطاب المتعلقة باختلافها المتميز، وهو أمر ساعدت عليه قوي الدفع العولمية بأواخر القرن التاسع عشر ومطلع العشرين. وفي هذا الصدد فإن ما يعرف حالياً باسم "النزعة الجوهرية الاستراتيجية" strategic essentialism –وخاصةً في الإشارة الي حركات التحرير علي اختلاف أنواعها– يعد أقدم كثيراً مما يظن البعض. وهي في الحقيقة امتداد وتعميم لعملية مستمرة منذ مدة طويلة.

وأخيراً، نعود الي مسألة الصيغة فنقول إننا مهما تحدثنا عن الفوضي والتخبط العالميين وما اليهما، فإن الأحكام التعميمية عنها ومحاولات التنظير لها تعد أمراً محتوماً. ولا ينبغي أن نخلط بين القضايا التجريبية والمسائل التأويلية التحليلية. وفي تناولنا للمسائل الأخيرة يمكن أن نستنتج أن صيغة العولمة يعاد صوغها حالياً صياغة مرنة تجعل من مشروعات محلية العولمة السمات الأساسية للعولمة المعاصرة.

هوامش

هذا الفصل نسخة معدلة وموسعة من كلمات ألقيت في "المؤتمر الدولي الثاني لتاريخ العالم" الذي عقد بالجامعة التقنية بمدينة دارمشتات بألمانيا عام ١٩٩٢ والاجتماعات السنوية للجمعية السسيولوجية الأمريكية بميامي بيتش عام ١٩٩٣. وقد وردت أجزاء من الفصل بصورته الحالية في مقالنا بعنوان "Globalization or glocalization?" ("عولمة أم محلية العولمة") المنشور في *Journal of International Communication* 1 (1), 1994.

١ أخبرني زميلي أكيكو هاشيموتو أن لفظ "دوشاكوكا" في غير مجال الأعمال يعني "جعل الشئ محلياً". بعض التفسيرات المستفزة للصلات بين التعددية الثقافية (وخاصة في المناقشات الخاصة بالمناهج الجامعية) وثقافة الاستهلاك والاتجاهات الحالية في التنويع السلعي في الرأسمالية المعاصرة، انظر ريف (Rief, 1993).

٢ هذا الاتجاه ساعدت عليه جزئياً ظاهرة "الكوخ الإلكتروني" التي تساعد من يستطيعون البعد عن المراكز الحضرية مع القرب اتصالياً من عدد كبير من الناس. وقد تم استكشاف مختلف جوانب التشتت الجغرافي في علاقته بالعولمة المالية والمركزية بصورة مفصلة لدي ساسن (Sassen, 1991).

٣ تناول روبنز (Robins, 1993) مسائل من هذا النوع بشئ من التفصيل في الإشارة الي تيمة العالمية والمحلية. انظر مقاله بعنوان "Comparative Cosmopolitans" (Robins, 1993: 180-211).

٤ يعبر هابرماس (Habermas, 1994: 22) بإيجاز بارع عن هذه الطريقة في التفكير حيث يقول إن «القومية تعد أحد أشكال الوعي الجماعي وكلاهما يفترض تخصيصاً مرناً للمواريث الثقافية التي تتم تنقيتها بكتابة التاريخ ولا ينتشر إلا عن طريق قنوات الاتصال المكثف الحديث». ومع ذلك فإن فكرة التخصيص المرن يوحي بأن بناء التراث يعد في الأصل أمراً داخلياً، في حين أننا نري أن بناء أو إعادة بناء التراث يرتبط بالعولمة ارتباطاً وثيقاً (Robertson, 1992b: 146-63).

٥ تنطوي إيديولوجيا الوطن (أو اللا وطن) المعاصرة كما أسميناها علي تداخل لغتي خطاب متميزتين. فمن ناحية، هناك خطاب الانتشار الذي برز من خلال فكرة اللا وطن الظواهرية واكتسب مكانة شبه عالمية (Berger et al., 1973). ومن ناحية أخري، هناك خطاب أكثر تحديداً للا وطن ويتعامل مع المأوي غير المناسب (cf. Glasser, 1994).

٦ للاطلاع علي العديد من الرؤي عن الاهتمام الراهن بالشعوب المحلية، انظر تسينغ (Tsing, 1993).

المصادر والمراجع

Abu-Lughod, J. (1991) "Going beyond global babble", in A. D. King (ed.), *Culture, Globalization and the World-System*. London, Macmillan.

Abu-Lughod, J. (1994) "Diversity, democracy, and self-determination in an urban neighborhood: the East Village of Manhattan", *Social Research*, 61 (1).

Abu-Lughod, J. (1991) "Writing against culture", in R. G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology*. Sante Fe, NM: School of America Research Press.

Aeter, P. (1985) *Nationalism*. London, Verso.

Anderson, B. (1983) *Imagined Communities*. London, Verso.

Appiah, K. A. (1992) *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*. New York: Oxford University Press.

Balibar, E. (1991) "Es Gibt keinen staat in Europa: racism and politics in Europe today", *New Left Review*, 186 (March/April).

Barber, B. R. (1992) "Jihad vs. McWorld", *The Atlantic*, 169 (3).

Berger, P. L. Berger, B. and Kellner, H. (1973) *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*, New York: Random House.

Billington, M. (1992) "The reinvention of William Shakespear", *World Press Review* (July).

Bourdieu, P. (1984) *Distinction: A Social Cri''que of the Judgment of Taste*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Champion, A. G. (ed.) (1989) *Counterurbanization: The Changing Pace and Nature of Population Deconcentration*. London: Edward Arnold.

Charles, G. (1993) "Hobson's choice for indigenous peoples", in R. D. Jackson (ed.), *Global Issues 93/94*. Guilford, CT: Dushkin.

Chartrand, L. (1991) "A new solidarity among native peoples", *World Press Review* (August).

Ferguson, M. (1992) "The mythology about globalization", *European Journal of Communication*, 7.

Fergosi, P. (1990) *Dreams of Empire: Napoleon and the First World War*. New York: Brick Lane Press.

Geertz, C. (1986) "The uses of diversity", *Michigan Quarterly*, 5 (1).

Giddens, A. (1990) *The Consequences of Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Giddens, A. (1991) *Modernity and Self-Identity*. Oxford: Polity.

Glasser, I. (1994) *Homelessness in Global Perspective*. New York: G. K. Hall.

Greenfeld, L. (1992) *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge, MA. Harvard University Press.

Habermas, J. (1994) "Citizenship and national identity", in B. van Steebergen (ed.), *The Condition of Citienship*. London, Sage.

Hall, S. (1991a) "The local and the global: globalization and ethnicity", in A. D. King (ed.), *Culture, Globalization and the World-System*. London, Macmillan.

Hall, S. (1991b) "Old and new identities, old and new ethnicities", in A. D. King (ed.), *Culture, Globalization and the World-System*. London, Macmillan.

Handler, R. (1994) "Is 'identity' a useful cross-cultural concept?", in J. R. Gillis (ed.), *Commemorations: The Politics of National Identity*. Princeton: Princeton University Press.

Hannerz, U. (1990) "Cosmopolitans and locals in world culture", in M. Featherstone (ed.), Global *Culture*. London, Sage.

Hannerz, U. (1992) *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Colombia University Press.

Hobsbawm, E. and Ranger, T. (eds) (1983) *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

JanMohamed, A. R. and Lloyd, D. (eds) (1990) *The Nature and Context of Minority Discourse*. Oxford: Oxford University Press.

Johnson, P. (1991) *The Birth of the Modern: World Society 1815-30*. New York: Harper-Collins.

Kaplan, R. D. (1994) "The coming anarchy", *Atlantic Monthly*, 273 (2).

Kern, S. (1983) *The Culture of Time and Space, 1880-1918*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

King, A. D. (1991) "Introduction: spaces of culture, spaces of knowledge", in A. D. King (ed.), *Culture, Globalization and the World-System*. London: Macmillan.

Masden, R. (1993) "Global monoculture, multicuture and polyculture", *Social Research*, 60 (3).

McGrane, B. (1989) *Beyond Anthropology: Society and the Other*. New York: Colombia University Press.

McNiell, W. H. (1985) *Polyethnicity and National Unity in World History*. Toronto: University of Toronto Press.

Meyer, W. J. (1980) "The world polity and the authority of the nation state", in A.. Bergesen (ed.), *Studies of the Modern the World System*. New York: Academia Press.

Meyer, W. J. (1992) "From constructionism to neo-institutionalism: reflections on Berger and Luckmann", *Perspectives*. (ASA Theory Section) 15 (2).

Miyoshi, M. (1993) "A borderless world: from colonialism to transnationalism and the decline of the nation-state", *Critical Inquiry*, 19 (4).

Miyoshi, M. and Harootunian, H. D. (eds) (1989) *Postmodernism and Japan*. Durham: Duke University Press.

Moore, S. F. (1989) "The production of cultural pluralism as a process", *Public Culture*, 1 (2).

Nielson, B. (1981) "Civilizational complexes and intercivilizational encounters", in T. H. Huff (ed.), *On the Roads to Modernity*. Totowa, NJ: Rowman & Littlefield.

Oxford Dictionary of New Words, complied by Sara Tulloch (1991) Oxford: Oxford University Press.

Phillips, D. L. (1993) *Looking Backward: A Critical Appraisal of Communitarian Thought*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Rhinesmith, S. H. (1993) *A Manager's Guide to Globalization*. Alexandria, VA: American Society for Training and Development.

Rieff, D. (1993) "Multiculturalism's salinet partner: it;s the economy, stupid", *Harper's*, 287.

Robbins, B. (1993) *Secular Vocations: Intellectuals, Professionalism, Culture*. London: Verso.

Robertson, R. (1990) "After nostalgia? Wilful nostalgia and the phases of globalization", in B. S. Turner (ed.), *Theory of Modernity and Postmodernity*. London: Sage.

Robertson, R. (1991) "Social theory, cultural relativity and the problem of globality", in A. D. King (ed.), *Culture, Globalization and the World-System*. London: Macmillan.

Robertson, R. (1992a) "Globality and Modernity", *Theory, Culture & Society*, 9 (2).

Robertson, R. (1992b) *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: Sage.

Robertson, R. (1993) "Globalization and sociological theory", in H. Martins (ed.), *Knowledge and Passion: Essays in Honour of John Rex*. London: Tauris.

Robertson, R. (1995) "Theory, specificity, change: emulation, selective incorporation and modernization", in B. Grancelli (ed.), *Social Change and Modernization: Lessons from Eastern Europe*. Berlin: Walter de Gruyter.

Sahlins, M. (1976) *Culture and Practical Reason* . Chicago: Chicago University Press.
Sassen, S. (1991) *The Global City: New York, London, Tokyo* . Princeton: Princeton University Press.
Simons, G. F., Vazquez, C. and Harris, P. R. (1993) *Transcultural Leadership* . Houston: Gulf.
Soja, E. W. (1989) *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory* . London: Verso.
Tomlinson, J. (1991) *Cultural Imperialism* . Baltimore: Johns Hopkins University Press.
Tsing, A. L. (1993) *In the Realm of the Diamond Queen* . Princeton, NJ: Princeton University Press.
Turner, B. S. (1987) "A note on nostalgia", *Theory, Culture & Society* , 4 (1).
Wallerstein, I. (1991a) *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth-Century Paradigms* . Oxford: Polity Press.
Wallerstein, I. (1991b) "The national and the universal: can there be such a thing as world culture?", in A. D. King (ed.), *Culture, Globalization and the World-System* . London: Macmillan.
Westney. D. E. (1987) *Imitation and Innovation: The Transfer of Western Organizational Patterns to Meiji Japan* . Cambridge, MA: Harvard University Press.
Yoshino, K. (1992` *Cultural Nationalism in Contemporary Japan: A Sociological Enquiry* . London: Routledge.

٣. العولمة والتهجين

جان نيدرفين پيترس

إن أكثر تفسيرات العولمة شيوعاً هي الأفكار التي تذهب الي أن العالم يتجه نحو التوحد وتوحيد المعايير من خلال تزامن تكنولوجي وتجاري وثقافي نابع من الغرب، وأن العولمة ترتبط بالحداثة. وهذه الرؤي متداخلة من حيث أنها تعد تنويعات علي تيمة محددة من العولمة باعتبارها تغريب. والأولي نقدية في هدفها، في حين أن الأخيرة غامضة. ونتناول في هذا الفصل كلاً من هذين التفسيرين كتقييم محدود للعولمة. كما نري أن العولمة عملية تهجين تؤدي الي امتزاج عالمي.

العولمة بصيغة الجمع

إن العولمة حسب قول ألبرو «تشير الي العمليات التي تندمج بها شعوب العالم في مجتمع عالمي واحد» (Albrow: 1990: 9). ولما كانت هذه العمليات بصيغة الجمع، فقد نتصور العولمة أيضاً بصيغة الجمع (عولمات). فهناك في العلوم الاجتماعية تصورات عديدة للعولمة بعدد أفرع العلوم. وفي الاقتصاد، تشير العولمة الي التدويل الاقتصادي وانتشار علاقات السوق الرأسمالية. «الاقتصاد العالمي هو النسق الذي ينشأ عن عولمة الإنتاج والتمويل العالمي» (Cox, 1992: 30). والتركيز في العلاقات الدولية علي الكثافة المتزايدة للعلاقات بين الدول وتطور السياسة العالمية. وينصب الاهتمام في علم الاجتماع علي الكثافة الاجتماعية العالمية المتزايدة ونشأة "المجتمع العالمي". ويتركز اهتمام الدراسات الثقافية علي الاتصالات العالمية وتوحيد المعايير الثقافية في أرجاء العالم -كالاستعمار بالكوكاكولا والإغراق بمطاعم مكدونالد- وعلي الثقافة بعد الاستعمارية. ويتجه الاهتمام في التاريخ الي صياغة مفهوم عن "تاريخ العالم"

.(Mazlish and Buultjens, 1993)

وكل هذه التوجهات والموضوعات ذات صلة إذا نظرنا الي العولمة كعملية متعددة الأبعاد تنطوي كغيرها من العمليات الاجتماعية المهمة علي عوالم متعددة من الوجود في وقت واحد. اذا فمن الممكن فهم العولمة من زاوية الجمع المفتوح النهاية بين مختلف التوجهات التنظيمية. ويمتد هذا الي ما وراء العلوم الاجتماعية، كالاهتمامات البيئية والتكنولوجيا (Henderson, 1989) والتقنيات الزراعية (كالثورة الخضراء مثلاً).

وهناك طريقة أخري لمفهوم العولمات بصيغة الجمع، وهي أن هناك عدداً من أنماط العولمة كما أن هناك عوامل أو ديناميات أو دوافع عولمية. وتتراوح هذه الأنماط تاريخياً بين التبادل التجاري البعيد المدي فيما بين الثقافات والتنظيمات الدينية وشبكات المعلومات وبين الشركات المتعددة الجنسيات المعاصرة والبنوك المتعددة الجنسيات والمؤسسات الدولية والتبادل التكنولوجي والشبكات المتعددة الجنسيات للحركات الاجتماعية. ويمكننا التمييز بين العولمة كسياسة ومشروع -كما في منظمة العفو الدولية التي ينصب اهتمامها علي تدويل معايير حقوق الإنسان- أو كنتيجة غير مقصودة -كما في حالة "الفزع العالمي" من الإيدز. والعالمية globalism هي سياسة تشجيع أو إدارة (نمط محدد من) العولمة globalization. وهي تشير في الاقتصاد السياسي الي السياسات التي تدعم أو تساعد علي تكييف عملية التدويل الاقتصادي (Petras and Brill, 1985)؛ أو الي عالمية المشروعات المتعددة الجنسيات (Gurtov, 1988)؛ وتشير في الشئون الخارجية الي الموقف العالمي في السياسة الخارجية الأمريكية في وضعها المبدئي بعد الحرب (Ambrose, 1971) وحالتها بعد الحرب الباردة.

هذه الأبعاد المتباينة كلها تشير الي سيولة العولمة وغموضها. وإن كان هذا هو المنطلق، فمن الغموض أن ننظر الي العولمة من زاوية توحيد المعايير، ومن المستبعد أن تكون العولمة عمليات أحادية الاتجاه، سواءً من الناحية البنائية أو الثقافية.

العولمة والحداثة

إن الحداثة هي الفكرة الأساسية التي تقوم عليها التأملات الخاصة بالعولمة في علم الاجتماع. والعولمة في العديد من المفاهيم الشائعة ملازمة للحداثة (Giddens, 1990).[1] وليس من الصعب إدراك هذا التوجه. والحداثة في ارتباطها بالعولمة تقدم بنية وتقسيماً زمنياً. كما أن هذه الحركة تعكس تناول الحداثة في العلوم الاجتماعية من

هابرماس الي بيرمان. فالعولمة والحداثة معاً تكونان عبوة جاهزة. وهي جاهزة لأنها تشبه المفهوم المحكم والأسبق زمناً للعولمة، ألا وهو التيمة الماركسية لانتشار السوق العالمية. والتوقيت والسرعة سواء في كل من التفسيرين؛ وقد بدأت العملية في القرن السادس عشر وشهدت مدها العالي منذ أواخر القرن التاسع عشر. فالبنية واحدة: الدولة القومية والنزعة الفردية – وهما أداتي الحداثة أو النتيجتان الطبيعيتان لانتشار السوق العالمية في النموذج الماركسي. وتشير العالمية في أحد مفهوميها الي منطق السوق وقانون القيمة، وفي الآخر الي قيم الإنجاز الحديثة. ونظرية النسق العالمي هي أشهر مفهوم للعولمة في السياق الماركسي؛ وإنجازها هو جعل "المجتمع" باعتباره وحدة التحليل يبدو كبؤرة محددة، في حين أنها من ناحية أخري تستنسخ القيود المعروفة للحتمية الماركسية (Nederveen Pieterse, 1987).

وهناك عدة مشكلات ترتبط بتوجه الحداثة–العولمة. فالعولمة في أي من المفهومين، سواء ما قام منهما علي الرأسمالية أو علي الحداثة، تبدأ في أوربا والغرب وتنشأ بهما. وهي في جوهرها نظرية للتغريب تحت مسمي آخر تردد كل المشكلات المرتبطة بالمركزية الأوربية، فهي نافذة ضيقة علي العالم من الناحيتين التاريخية والثقافية. من ثم ينبغي أن يطلق عليها اسم "تغريب" لا "عولمة". وهناك مشكلة أخري، وهي أن نظرية العولمة تتحول الي ملحق لنظرية التحديث. ففي حين تعد نظرية التحديث في علم الاجتماع ونظرية التطور محطة تم تجاوزها، فإنها تعود من جديد تحت مسمي العولمة -أي عودة الي الخمسينيات والسيتينيات تحت مظلة عالمية ضخمة. ويتناول روبرتسن (Robertson, 1992: 138-45) علي أولوية الحداثة خاصة عند جيدنز. وموقف روبرتسن من العولمة متعدد الأبعاد مع التأكيد علي العمليات السسيولوجية الثقافية. وفي الوقت نفسه، فإن انشغاله بموضوعات من قبيل "النظام العالمي" يعد في رأي أرناسن «دليلاً علي موقف پارسوني انتقل من مجتمع معزول وموحد ظاهرياً الي الحالة العالمية» (Arnason, 1990: 222). ونظرية التحديث الجديدة (Tiryakian, 1991) وينم التناول الجديد المعاصر للحداثة عن عودة مستمرة لفكر التحديث، إلا أن المشكلات تظل قائمة.

إن الاتجاه للتركيز علي البنية الاجتماعية يفرز تفسيراً حذف منه الجانب المظلم من الحداثة. فماذا عن الحداثة في ضوء كتاب بومان Bauman, *Modernity and the Holocaust* (الحداثة ومعسكرات النازية، ١٩٨٩)؟ وفي حين تنطوي الرؤية الماركسية

علي قائمة نقدي، فإن تناول الحداثة سواء كان بمثابة عنصر مساعد للرأسمالية أم لم يكن لا يتضمن مثل هذه القائمة.

«... تساعد أوجه الغموض التي ينطوي عليها هذا الخطاب علي عدم وجود معني للهيمنة الثقافية؛ والحديث عن الحداثة يمكن أن يكون حديثاً عن التغير الثقافي باعتباره "مصيراً ثقافياً" بمعني الحتمية ... التاريخية. ومعني هذا التخلي عن أي مشروع للنقد الثقافي العقلاني» (Tomlinson, 1991: 141)

وتعد المسائل المتعلقة بالسلطة بصفة عامة مهمشة في كل من منظوري الرأسمالية والحداثة. وهناك بعد آخر غائب عن تفسيرات الحداثة، وهو الامبريالية. وتميل تفسيرات الحداثة الي النظر الي الداخل مجتمعياً في سرد سسيولوجي مخلخل وكأن الحداثة تسبق حالة العولمة وليس العكس؛ أي أن العولمة تشكل إحدي حالات الحداثة. والمعني الضمني لرؤية الحداثة-العولمة هو أن تاريخ العولمة يبدأ بتاريخ الغرب. ولكن أليس هدف العولمة كرؤية أن تبدأ العولمة بتاريخ العالم؟ إن رؤية الحداثة-العولمة ليست تغريباً ضيقاً من الناحية الجغرافية وحسب، بل إنها ضحلة تاريخياً أيضاً (بعد ١٥٠٠). والإطار الزمني لبعض الرؤي ذات الصلة بالعولمة كما يلي:

جدول ٣ , ١: الترتيب الزمني للعولمة

المؤلف	البداية	الموضوع
ماركس	ق١٦	الرأسمالية الحديثة
ڤالرشتاين	ق١٦	النسق العالمي الحديث
روبرتسن	ق١٦، ١٨٧٠-١٩٢٩	النسق العالمي الحديث
جيدنز	ق١٩	الحداثة
توملينسن	٦٠-١٩٦٩	الكوكبية الثقافية

من الواضح أن عنوان العولمة العريض يلاتم رؤي مختلفة تماماً. والمفهوم الأساسي هو عادةً صياغة محايدة من قبيل: «بذلك يمكن تعريف العولمة بأنها تكثيف العلاقات الاجتماعية علي مستوي العالم والتي تربط المراكز المحلية المتباعدة بحيث أن الأحداث

المحلية تحددها الوقائع التي تحدث علي بعد أميال، والعكس» (Giddens, 1990: 64).
ويمكن اعتبار "تكثيف العلاقات الاجتماعية علي مستوي العالم" عملية طويلة المدي تكمن بداياتها في الهجرات الأولي للشعوب والصلات التجارية المتباعدة، وبالتالي فهي تتسارع تحت ظروف معينة (انتشار التقنيات، الأديان، معرفة القراءة والكتابة، الامبراطوريات، الرأسمالية). وربما أمكن اعتبار أنها لا تتكون إلا من المراحل الأخيرة من هذه العملية، بدءاً من التكون المتسارع للعلاقات الاجتماعية العالمية، أو كزخم عالمي مرتبط بظروف خاصة (نمو سوق عالمية، الامبريالية الغربية، الحداثة). ويمكن تضييق الدائرة بدرجة أكبر بالنظر الي العولمة كحقبة وكيان خاص -كرؤية توملينسن للعولمة بأنها خليفة الامبريالية (وليس أن الامبريالية إحدي صيغ العولمة)، أو رؤية جيمسن Jameson للمكان الثقافي الجديد الذي أوجدته الرأسمالية المتأخرة، أو رأي هارڤي Harvey الذي يري أن العولمة ترتبط بالحالة بعد الحديثة لضغط الزمان-المكان وتراكمهما المرن.

ولكن، مهما كان الأمر، فالعولمة بوصفها "تكثيف العلاقات الاجتماعية علي مستوي العالم" تفترض الوجود المسبق "لعلاقات اجتماعية عالمية"، فالعولمة هي صياغة المفاهيم لمرحلة تعقب حالة قائمة من العالمية وجزء من عملية متواصلة لتكوين علاقات اجتماعية عالمية". وإدراك البعد التاريخي بهذه الصورة يعيد العولمة الي تاريخ العالم ووراء دائرة الحداثة-التغريب.

ومن الطرق التي تلتف حول مشكلة التحديث-التغريب فكرة وجود سبل متعددة للتحديث تتفادي عبء المركزية الأوربية وتقدم زاوية لمراجعة إشكالية التطور الغربي. وقد نشأت هذه الطريقة علي يد بنيامين نلسن ضمن اهتمامه "بالمواجهات بين الحضارات" (Benjamin Nelson, 1981) وتبناها غيره ومنهم ثيربورن (Therborn, 1992). كما أن فكرة أن "كل المجتمعات تبتكر حداثتها الخاصة بها" تشكل جزءاً من تحليل خطاب التطور جنباً الي جنب مع موضوع "تجديد الحداثة" في سياق الثقافة والذاكرة الشعبية (Pred and Watts, 1992; Rowe and Schelling, 1991).

إن موقف عمليات التحديث بصيغة الجمع يتمشي مع فكرة تاريخية التحديث التي شاعت في جنوب شرق وشرق آسيا (Singh, 1989). والقول بأن التحديث الياباني اتبع سبيلاً مختلفاً عن سبيل الغرب يعد عبارة مكررة في علم الاجتماع الياباني

(Tominaga, 1990) وراسخة في تايوان والصين (Li, 1989; Sonoda, 1990). وقد نجمت عنه رؤية تشبه مسألة تعددية المراكز وتعددية سبل التطور (Amin, 1990). إلا أن هذا يظل تجسيداً جامداً وذا بعد واحد؛ فلاتزال تعددية المراكز تعتمد علي المركزية. ولا فائدة ترجي من الاستعاضة عن المركزية الأوربية والنرجسية الغربية باللجوء الي مركزيات أخري كالمركزية الأفريقية أو الهندو أوربية أو الصينية أو تعددية المراكز. فهي في الحقيقة تمثل رجع صدي لحركات الوحدة التي ظهرت في مطلع القرن، كالوحدة السلافية والوحدة الإسلامية والوحدة العربية والوحدة التركية والوحدة الأوربية والوحدة الأفريقية ... الخ، والتي شاع فيها منطق التصنيفات العرقية للقرن التاسع عشر تحت مسمي الأقاليم الحضارية وتحول الي مشاريع سياسية. وقد يكون هذا بديلاً عن المركزية وضيق الأفق وافتقاد غاية "عولمة التنوع" الجوهرية وعن تأثير الامتزاج المنتشر في كل مكان، من المركز الي الأطراف والعكس.

التهجين البنيوي

فيما يتعلق بالصيغ الثقافية، يتم تعريف التهجين بأنه "الطرق التي تنفصل بها الصيغ عن التطبيقات القائمة وترتبط بصيغ جديدة في تطبيقات جديدة". (Rowe and Schelling, 1991: 231). ويمكن التوسع في هذا المبدأ ليشمل صيغ التنظيم الاجتماعي.

أصبح من المألوف القول بأن قيام الدولة القومية يعد تعبيراً عن العولمة وليس عملية مناقضة لها (Robertson, 1992; Greenfeld, 1992). وفي الوقت نفسه، من الواضح أن المرحلة الراهنة من العولمة تنطوي علي الضعف النسبي للدول القومية -تتبدي في ضعف "الاقتصاد القومي" في سياق العالمية الاقتصادية، وضعف الوطنية ثقافياً. إلا أن هذا أيضاً ليس مجرد عملية ذات اتجاه واحد. لذا فحركات الهجرة التي تشكل العولمة الديمغرافية قد تفرز وطنية غائبة وقومية بعيدة المدي، كما في الانتماءات السياسية للأيرلنديين والفلسطينيين في الشتات، والمهاجرين أو المنفيين السيخ في تورنتو والتاميل في لندن والأكراد في ألمانيا والتبتيين في الهند (Anderson, 1992).

وقد يُقصد بالعولمة دعم المحلية أو مسايرتها، كما يتضح في مقولة "عليك أن تفكر عالمياً وتتصرف محلياً". وهذا النوع من العمليات الترادفية للديناميات المحلية والعالمية local/global، والمحلية العالمية global localization، ومحلية العولمة glocalization ينشط في حالة الأقليات التي تلجأ لمعايير حقوق الإنسان العابرة

للقوميات وراء سلطات الدولة، أو الشعوب المحلية التي تلقي الدعم لمطالبها المحلية من شبكات دولية. كما يمكن النظر الي تنامي سياسة الهوية العرقية وحركات الصحوة الدينية في ضوء العولمة. "فأنماط الهوية تزداد تعقيداً مع تأكيد الناس علي الانتماءات المحلية، ولكنهم في الوقت نفسه يريدون أن يشاركوا في القيم وأنماط الحياة العالمية" (Ken Booth عن Lipschutz, 1992: 396). ويشير روبرتسن الي أن المحلية هي قيمة *عالمية* وما يحدث هو بمثابة "عولمة المحلية" أو "الترسيخ العالمي للهويات المحلية" (Robertson, 1992: 130).

وقد تؤدي الديناميات العالمية ،كتذبذب أسعار السلع في السوق العالمية، الي إعادة بناء الهويات العرقية، كما حدث في أفريقيا في الثمانينيات (Shaw, 1986). وقد تؤدي سياسات نمو الدولة الي حركة ارتجاعية للحركات العرقية (Kothari, 1988). وهكذا فالعولمة قد تفرز قوي من كل من التفتيت والتوحيد ... والعولمة قد تفرز وعياً بالاختلاف السياسي بقدر ما تفرز من وعي بالهوية المشتركة؛ وقد تساعد الاتصالات الدولية المدعمة علي إبراز صراعات حول المصالح والإيديولوجيا ، ولا تقتصر علي إزالة العراقيل التي تعوق التفاهم المتبادل (Held, 1992: 32).

وقد يُقصد بالعولمة تعزيز كل من النزعة الإقليمية فوق القومية ودون القومية. ويعد الاتحاد الأوربي حالة من هذا النوع. فقد نشأ كرد فعل للتحدي الاقتصادي الياباني والأمريكي ويمثل ما هو أكثر من السوق الداخلية، وهو في طور التحول الي كيان إداري وتشريعي وسياسي وثقافي واحد، ويضم دولاً متعددة وأمماً وأقاليم و"الحضارة الأوربية" ومذاهب مسيحية متعددة ... الخ. ويُقصد بجدليات الوحدة مثلاً أن دوائر أيرلنده الشمالية يمكن أن تستأنف أحكام المحاكم البريطانية في محكمة حقوق الإنسان الأوربية في ستراسبورج، أو أن تلتف مقاطعة قطلان الأسبانية حول مدريد أو أن تتجاوز مقاطعة بريتاني باريس باللجوء الي بروكسل أو تقيم علاقات مع مناطق أخري (بين قطلان ومنطقة الرور مثلاً). ومرة أخري، هناك تدفق أو شلال متصل من العولمة والإقليمية والإقليمية الفرعية، أو أن "العولمة تشجع الإقليمية الموسعة macro-regionalism التي تشجع بدورها الإقليمية المصغرة micro-regionalism (Cox, 1992: 34).

«ستكون الإقليمية المصغرة في المناطق الفقيرة وسيلة لا لتأكيد الهويات الثقافية وحسب، بل للمطالبة بمقابل علي مستوي إقليمي موسع نظير الحفاظ علي الاستقرار السياسي وحسن السلوك الاقتصادي. وبهذا تطرح قضايا إعادة توزيع الثروات من مستوي الدولة ذات السيادة الي المستوي الإقليمي الموسع، في حين تفقد الطريقة التي تتم بها إعادة توزيع الثروات مركزيتها وتتحول الي المستوي الإقليمي المصغر»
(Cox, 1992: 35)

إذن فالمقصود بالعولمة بالمصطلح البنيوي هو *زيادة صيغ التنظيم المتاحة* : صيغ عابرة للقوميات، دولية، إقليمية موسعة، قومية، إقليمية مصغرة، بلدية، محلية. هذا السلم من المستويات الإدارية تتعامد عليه شبكات وظيفية من الشركات والهيئات الدولية والجمعيات الأهلية والتقنيين ومستخدمي الحاسب الآلي. وجزء من ذلك ما يطلق عليه "تدويل الدولة" نظراً "لازدياد مشاركة الدولة في صيغ متعددة الأطراف من الحكم الدولي" (Held and McGrew, 1993: 271). ويقترب هذا من مفهوم روزينو عن بنية "السياسة بعد الدولية" التي تتألف من عالمين متفاعلين بعضويات متداخلة: عالم يتمركز حول الدولة، والفاعلون الأساسيون فيه قوميون، وعالم متعدد المحاور يضم فاعلون متنوعون من شركات وهيئات دولية وجماعات عرقية وكنائس (Rosenau, 1990). وهذه الشبكات الوظيفية المتعددة المحاور بدورها تقع في "مواقع" واسعة الانتشار، كالمناطق العرقية (Appadurai, 1990).

كما أن هذه الصيغ التنظيمية ليست هي الوحيدة المهمة، بل أيضاً المواقع غير الرسمية التي تنشأ في الفجوات الفاصلة بينها. والمواضع التي يقطنها المشتتون والمهاجرون والمنفيون واللاجئون والبدو هي المواضع التي يسميها مايكل مان (Michael Mann, 1986) "النشوء الفاصل" ويصفها بأنها مصادر مهمة للتجديد الاجتماعي.

وفي الاقتصاد السياسي أيضاً، يمكن أن نميز نطاقاً من الكيانات المهجنة. ويمن اعتبار فكرة ارتباط أنماط الإنتاج مبدأ للتهجين. وكان مفهوم الاقتصاد المزدوج يري قطاعات اقتصادية مقسمة بدقة في حين يري مفهوم ارتباط قطاعات متفاعلة تحدث تأثيرات مختلطة من قبيل "أشباه البروليتاريا" الذين كان لهم دخل في القطاع الزراعي. وفي مواجهة فكرة الاقتصاد المزدوج المنقسم الي قطاعين تقليدي حديث وإقطاعي رأسمالي، يري مفهوم الارتباط أن ما يحدث هو تداخل أنماط الإنتاج. وقد

أدي الارتباط غير المتكافئ بدوره الي إيجاد ظواهر كالتكامل غير السيمتري (Terhal, 1987). وقد تُقرأ نظرية التبعية كنظرية للتهجين البنيوي الذي تعد الرأسمالية التابعة فيه تصنيفاً مختلطاً اندمج فيه منطق الرأسمالية والامبريالية. وإدراك هذه الحالة الهجين هو ما يميز الماركسية الجديدة عن الماركسية الكلاسيكية (التي كان رأس المال فيها يعد "قوة ثورية ثابتة")، أي أن الرأسمالية العادية تساعد علي النمو، في حين أن الرأسمالية التابعة تساعد علي "نمو التخلف". وقد يعتبر مفهوم شبه الهامش semiperiphery، وهو مفهوم مثير للجدل، كياناً هجيناً.(٢) وفي سياق أوسع، يمكن اعتبار الاقتصاد المختلط والقطاع غير الرسمي و"القطاع الثالث" من "الاقتصاد الاجتماعي" الذي يشمل الهيئات التعاونية وغير الربحية (Defourny and Monzón Campos, 1992) كيانات اقتصادية هجين.

وتظهر الكيانات الهجين التي تتكون عن طريق تداخل صنوف المنطق المتباينة في المواقع والأماكن *الهجين*. من ثم، فالتحول الحضري في سياق دمج أنماط الإنتاج قبل الرأسمالية والرأسمالية، كما هو الحال في أجزاء من أمريكا اللاتينية، قد يؤدي الي نشأة "مدن الفلاحين" (Roberts, 1978). والمناطق الحدودية هي نقاط التقاء الأنماط التنظيمية علي اختلافها، كمناطق المشروعات الحرة والتسهيلات المصرفية الخارجية (نقاط الالتقاء الهجين بين سيادة الدولة والمشروعات المتعددة الجنسيات)، والتسهيلات العسكرية عبر البحار ومحطات المراقبة (Enloe, 1989). وقد تحولت المناطق الحدودية بصفة عامة الي تيمة مهمة (Anzaldúa, 1987). وإصلاح الأحياز العامة والخاصة من التيمات المألوفة (Helly and Reverby, 1992). وتعد المدن العالمية (Sassen, 1991) والأحياء العرقية المختلطة فيها (كحي جاكسن هايتس بمنطقة كوينز بنيويورك) أحياز أخري هجين في الصورة العالمية. وقد أدت الاستعانة بتكنولوجيا المعلومات في التعاملات المالية فوق القومية (Wachtel, 1990) الي فراغ مفرط لرأس المال.

وهناك بعد آخر للتهجين يتعلق بتجربة الزمن، كما في فكرة "الأزمنة المختلطة" tiempos mixtos الشائعة في أمريكا اللاتينية، وتشير الي تعايش ما قبل الحداثة والحداثة وما بعد الحداثة وانتشارها (Calderón, 1988; Vargas, 1992). ومن النقاط المماثلة أن "اللا تزامن الجوهري" يعد "سمة عامة لثقافات العالم الثالث" (Hösle, 1992: 237).

إذن فالعولمة تساعد علي توسيع نطاق الخيارات التنظيمية التي تعمل معاً في وقت واحد. وكل من هذه الخيارات أو مزيج منها قد يكون ذا صلة في بيئات اجتماعية أو مؤسسية أو تشريعية أو سياسية أو اقتصادية أو ثقافية معينة. وما يهم هو أنه ما من نمط مفرد له أولوية أو احتكار كلي. ويعد هذا من الفروق الواضحة بين المرحلة الراهنة من العولمة والحقبة السابقة من أربعينيات القرن التاسع عشر وحتي ستينيات القرن العشرين، وهو عصر القومية المتأججة الذي كانت الدولة القومية فيه هي الخيار التنظيمي السائد الوحيد (Harris, 1990). وإذا كان انتشار الدولة القومية يعد تعبيراً عن العولمة، فالدينامي لم يتوقف عند ذلك الحد.

إذن فالاتجاه العام نحو ازدياد الكثافة والاعتماد المتبادل العالمي -أي العولمة- يترجم الي تعددية الصيغ التنظيمية. ويؤدي التهجين البنيوي ومزيج الصيغ المتنوعة للتنظيم الي تعددية صيغ التعاون والتنافس والي إيجاد صيغ جديدة مختلطة للتعاون. وهذه هي اللازمة البنيوية للتخصصية المرنة والرأسمالية ذات التوقيت المناسب، ومن ناحية أخري، للتهجين الثقافي وتعدد الهويات. ويساعد تعدد الهويات ونزع مركزية الذات الاجتماعية علي ترسيخ قدرة الأفراد علي إتاحة عدة خيارات تنظيمية لأنفسهم في الوقت نفسه. من ثم فالعولمة هي الإطار لتوسيع "مصادر الذات" وتنويعها.

ومن النقاط الأخري المهمة اتساع الحقل التاريخي وعمقه. فآراء التغريب والحداثة عن العولمة لا تسمح إلا بزخم عالمي ضعيف الذاكرة. ومع ذلك فالعولمة بصفة عامة تعني تكوين حقل تاريخي عالمي وتنمية الذاكرة العالمية نتيجة لتجارب عالمية مشتركة. وتتراوح مثل هذه التجارب العالمية المشتركة من مواجهات متباينة بين الحضارات كالتبادل التجاري الواسع النطاق والهجرة الي الاستعباد والغزو والحرب والامبريالية والاستعمار. ويقال إن الأخير غير ذي صلة بالثقافة العالمية:

> «إن الثقافة العالمية،علي خلاف الثقافات القومية، بلا ذاكرة. فإذا كانت"الدولة" تنشأ معتمدة علي التجارب والاحتياجات الكامنة وإحيائها، "فالثقافة العالمية" لا تلبي أية احتياجات حية ولا هوية في طور النشأة .. وليس ثمة "ذاكرات عالمية" يمكن الاستعانة بها في التوحيد بين البشر؛ وأكثر التجارب عالمية حتي الآن -وهي الاستعمار والحروب العالمية- لا تساعد إلا علي تذكيرنا بصراعاتنا التاريخية»

(Smith, 1990: 180)

ومع ذلك فإذا كان الصراع والغزو والقهر يقسم الناس، فإن الدول نفسها لا تزيد عن مجرد نواتج للانقسام، فقد ولدت هي أيضاً من رحم الصراع (انظر Hechter, 1975 مثلاً). وإنه لمن الضحالة والخطأ القول بأن تجارب الصراع لا تؤدي إلا الي فُرقة البشرية؛ فهي تساعد أيضاً علي وحدة بني الإنسان ولو بطرق مؤلمة تؤدي الي نوع متناقض من الوحدة (Abdel-Malek, 1981; Nederveen Pieterse, 1990). والوحدة الناجمة عن العداء والصراع هي ألف باء الجدليات. فهي تيمة متكررة في تراث ما بعد الاستعمار كما في *The Intimate Enemy* (الغدو الحميم) لناندي (Nandy, 1983). كما أن الحميمية التي تنشأ عن القهر والمقاومة من الأفكار الشائعة أيضاً، وهي ما يشير اليه عنوان كتاب صديقي العدو للكاتب الإسرائيلي أوري أڤنيري عن الفلسطينيين (١٩٨٦). وتعد الوحدة القائمة علي الصراع والتجارب السياسية والثقافية المشتركة جزءاً من بنية الثقافات الهجين في حقبة ما بعد الاستعمار. من ثم فإن الامبراطورية البريطانية السابقة تظل مكاناً وحدوياً ذا لغة مشتركة وعناصر مشتركة في نظم تشريعية وسياسية وبنية تحتية وقوانين مرور وعمارة امبراطورية نجدها في الهند كما نجدها بجنوب أفريقيا، الي جانب تراث الكومنولث (King, 1991).

ويشير روبرتسن الي التاريخ العميق للعالمية، وخصة فيما يتعلق بانتشار أديان العالم، ولكنه ينسب فكرة العولمة لعصور لاحقة بدءاً من مطلع القرن السادس عشر، معتبراً أن ما يتغير بمرور الزمن هو «مدي وعمق وعي العالم بوصفه مكاناً واحداً». وهو يري أن "العولمة المعاصرة" تشير أيضاً «لمسائل ثقافية وذاتية» وتنطوي علي وعي بالحالة الإنسانية العالمية، وهو وعي عالمي يحمل في ثناياه دلالات مرنة (Robertson, 1992: 183). ولا شك أن هذه المرونة مهمة أيضاً نظراً لأنها تشير الي قدرة البشر الكامنة علي التصرف وفقاً للحالة الإنسانية العالمية. ومن ناحية أخري، ليس هناك سبب لوقف مثل هذه المرونة علي الغرب ولا تنشأ هي أيضاً من التاريخ العميق للتواصل بين الحضارات بما في ذلك التأثير علي أديان العالم مثلاً.

الامتزاج العالمي: نوافذ للبحث في العولمة

كيف نتوافق مع ظواهر كالملاكمة التايلندية تلعبها فتيات مغربيات في أمستردام،

ومع موسيقي الراب في لندن، ومع الكعك الأيرلندي والتاكو الصيني وهنود مردي جراز في الولايات المتحدة أو "فتيات المدارس المكسيكيات وهن يرتدين التنانير اليونانية ويرقصن علي *طريقة* إيزيدورا دونكان"؟ (Rowe and Schelling, 1991: 161). كيف نفسر إخراج پيتر بروك للمهابهاراتا أو إخراج أريان منوشكين لإحدي مسرحيات شكسپير علي طريقة الكابوكي اليابانية لجمهور باريس علي مسرح سوليي؟ إن التجارب الثقافية سواء في الماضي أو في الحاضر لا تتحرك باتجاه النمطية وتوحيد المعايير الثقافية. وليس معني هذا أن فكرة التزامن الثقافي العالمي (Hamelink, 1983; Schiller, 1989) غير ذات صلة؛ بل ناقصة في جوهرها. فهي تتجاهل الأحداث المضادة، كتأثير الثقافات غير الغربية علي الغرب. وهي تقلل من شأن تضارب زخم العولمة وتتغافل عن دور التلقي المحلي للثقافة الغربية كاستيعاب العناصر الغربية محلياً. وهي تخفق في رؤية التأثير الذي تمارسه الثقافات غير الغربية علي بعضها البعض. وليس بها مكان للثقافة التمازجية كما في نشأة "ثقافات ثالثة" كالموسيقي العالمية. وهي تعلي من شأن تجانس الثقافة الغربية وتتعامي عن اكتشاف أن العديد من المعايير التي يستوردها الغرب وصناعاته الثقافية نفسها ذات سمات مختلطة ثقافياً إذا ما تفحصنا سلسلة نسبها الثقافية. وقد تمخضت قرون من التفاعل الثقافي بين الشمال والجنوب عن ثقافة قارية تمازجية. وتعد الثقافة الأوربية والغربية جزءاً من هذا الامتزاج العالمي. وهذه حالة واضحة إذا ما عرفنا أن أوربا كانت حتي القرن الرابع عشر متلقية للتأثيرات الثقافية من "الشرق".[٣] وتعود هيمنة الغرب الي العصور الحديثة فقط منذ حوالي عام ١٨٠٠، ومنذ الثورة الصناعية في قول آخر.

ومن المصطلحات المقترحة لوصف هذا التفاعل مصطلح"مزج" creolization الثقافة العالمية (Friedman, 1990; Hannerz, 1987)، وهو توجه مستمد من اللغات الكريولية وعلم اللغة. ويعد مصطلح "المزج الكريولي" creolization نفسه مصطلحاً غريباً وهجيناً. وهو في البحر الكاريبي وأمريكا الشمالية يعني الاختلاط الأفريقي الأوربي (مطبخ الكريول بنيو أورلينز مثلاً)، في حين أن مصطلح "كريولو" criollo في أمريكا اللاتينية يشير أصلاً الي من ولدوا في القارة وينحدرون من أصل أوربي.[٤] و"المزج الكريولي" يعني نافذة كاريبية علي العالم. ومن مدلولاته أنه يسير ضد عنصرية القرن التاسع عشر والاشمئزاز المصاحب له من المولدين métissage باعتباره اختلاطاً بين الأجناس.

فيري كونت دي جوبينو Compte de Gobineau أن اختلاط الأجناس يؤدي للضعف والاضمحلال لأن العنصر الأدني هو الذي كتبت له الغلبة في كل امتزاج. ويشتمل مبدأ النقاء العرقي علي الخوف من المولّد واحتقاراً له. وبإبراز العنصر المولّد والتأكيد عليه، فإن المزج الكريولي يبرز العنصر الخفي ويثبّت تداخل الحدود. كما يشير ضمناً الي جدل مع التغريب، فيمكن النظر الي الغرب نفسه كمزيج والي الثقافة الغربية كثقافة هجين. كما يشير المصطلح الأمريكي اللاتيني mestizaje الي المزيج المهجن. إلا أن هذا المبدأ ظل منذ أوائل القرن يمثل إيديولوجيا النخبة المهيمنة، ويشير فعلياً الي تغليب العرق الأبيض أو الأوربي باعتباره المشروع العام في دول أمريكا اللاتينية؛ فبينما يفترض أن العنصر الأوربي هو الذي تكون له اليد العليا من خلال تغليب العرق الأبيض تدريجياً علي السكان والثقافة، يفترض في أمريكا اللاتينية أن تنفذ مشروع الحداثة (Graham, 1990; Whitten and Torres, 1992). وتقييد كل من المزج الكريولي والمزيج المهجن معناه قصرهما علي تجربة الأمريكتين فيما بعد القرن السادس عشر.

ومن المصطلحات الأخري orientalization of the world (تشريق العالم) ويشار اليه بأنه "عملية عالمية متميزة" (Featherstone, 1990). يقول دوق إلينجتن Duke Ellington: «إننا نتحول قليلاً الي شرقيين» (وردت لدي فيشر Fischer, 1992: 32). وهي تيمة من بقايا فكرة "غلبة رياح الشرق علي رياح الغرب" التي تسري في فكر كل من سلطان جالييف Sultan Galiev وماو Mao وعبدالملك. وهي في مناخ "التحدي الياباني" ونموذج النمو في دول شرق آسيا الصناعية الحديثة تستحضر القرن الباسيفيكي والقرن الحادي والعشرين باعتباره "القرن الآسيوي" (Park, 1985).

وكل من هذه المصطلحات -"المزج الكريولي" و"المولّدين" و"تشريق العالم"- يفتح نافذة مختلفة علي الامتزاج العالمي. ويشير مصطلح "الثقافة التمازجية" crossover culture في الولايات المتحدة الي اكتساب الأمريكيين الأوربيين لسمات الثقافة الزنجية واكتساب الأمريكيين الأفارقة لعناصر ثقافة البيض. وكمفهوم عام، قد يصف هذا المصطلح الي التفاعل العالمي بين الثقافات. وقد يمثل مصطلح "الثقافة التمازجية" العالمية وصفاً مناسباً للامتزاج العالمي طويل المدي بين الشمال والجنوب. ولكن تظل الشروط التي يحدث التفاعل والتحول الثقافي في ظلها غير واضحة. كما أن الشئ المفتقد في مصطلحات من قبيل "الامتزاج العالمي" هو الاعتراف بعدم التكافؤ واللا

سيمترية وعدم التساوي الفعلي في العلاقات العالمية.

سياسة التهجين

في ضوء خلفية لغة خطاب القرن التاسع عشر، لا غرو أن القول بأن الآراء التي تعترف بالتهجين غالباً ما تفعل ذلك في ندم وشعور بالضياع، ضياع النقاء والتوحد والصدق. لذا يقول هشام شرابي (Hisham Sharabi, 1988: 4) إن المجتمع الأبوي الجديد في العالم العربي المعاصر يعد «نوعاً هجيناً جديداً من المجتمع والثقافة ... لا هو حديث ولا تقليدي». وبنفس المنطق، «فالبرجوازية الدنيا الأبوية الجديدة» توصف بأنها «طبقة هجين» (1988: 6). ويقوم هذا الرأي علي تحليل «للظروف السياسية والاقتصادية للرأسمالية التابعة الشائهة» في العالم العربي (1988: 5)، أي أنه مستمد من إطار نظرية التبعية.

والتهجين في نظريات كهذه يعمل كمجاز سلبي بحذي نموذج القرن التاسع عشر التحليلي الذي يعد التهجين والاختلاط والتمازج فيه تطورات سلبية تقلل من النقاء الأصلي، في المجتمع والثقافة كما في علم الأحياء. ومنذ تطور علم الجينات علي يد مندل في سبعينيات القرن التاسع عشر وإدماجه اللاحق في علم الأحياء بأوائل القرن العشرين، حدثت عملية إعادة نظر أصبح يتم في ضوئها تقييم الوراثة التهجينية والمتعددة الأصول تقييماً إيجابياً باعتباره إثراء للأوعية الجينية. وبدأت هذه العملية تمتد تدريجياً الي دوائر أوسع؛ وكان لإنجاز بيتسن (Bateson, 1972) تأثير كبير في هذا الصدد بوصفه من أوائل من ربطوا بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية.

وفي التحليل بعد البنيوي وبعد الحديث، أصبح التهجين والتوفيق من المصطلحات الأساسية. وهكذا فالتهجين هو الترياق بالنسبة للمفاهيم الأساسية للهوية والإثنية (Lowe, 1991). ويشير التوفيق الثقافي الي منهجية التمازج والقص واللصق و"للحبكات العابرة للثقافات في الموسيقي والأزياء والسلوك والإعلان والمسرح والجسم واللغة، أو ... الاتصال المرئي والأنماط المتعددة الأعراق والمحاور" (Canevacci, 1992; 1993: 3). والتواصل بين الثقافات -وليس التعددية الثقافية- هو المفتاح الرئيس لهذا النوع من الرؤي. ولكنه يثير مشكلات مختلفة أيضاً. فما هو الناتج السياسي للاحتفاء بالتهجين؟ هل هو مجرد دليل آخر علي الحيرة التي تحولت الي فضيلة عند من

احتشدوا علي الجانب الاستهلاكي من التغير الاجتماعي؟ تري إيلا شوحاط (Ella Shohat, 1992: 109) أن «الاحتفاء بالتمازج والتهجين في حد ذاته إن لم تتضح علاقته بمشكلات الهيمنة وعلاقات القوي الاستعمارية الجديدة يهدد بتكريس واقع العنف الاستعماري». لذا فالخطوة التالية لا ينبغي أن تكون مجرد الاحتفاء بالتهجين، بل تقنين قواعده.

إن ظهور أية نظرية عن التهجين سيكون أمراً مهماً. فقد تعودنا علي النظريات التي تهتم بتحديد الحدود والفواصل بين الظواهر -الوحدات أو العمليات التي تنفصل بأكبر درجة ممكنة من الدقة عن غيرها من الوحدات والعمليات- حتي أن أية نظرية تركز بدلاً من ذلك علي المزج والقص واللصق والخلط والتمازج قد تفيد في حد ذاتها. ومع ذلك فلابد لها بالطبع أن تثبت وجودها بعرض نصيبها من إثارة الجدل أو بإيجاد تصنيف أصيل لعمليات التهجين.

وبأي مقياس يمكن تمييز أنواع التهجين؟ من الاعتبارات في هذا الصدد السياق الذي ينشط فيه التهجين. فالتهجين في معناه العام هو مزج الظواهر التي يعتقد أنها مختلفة ومستقلة؛ من ثم فهو يشير الي عملية *تمازج أنواع*. وهو عند بختين (Bakhtin, 1968) يشير الي مواضع كالأسواق تجمع بين الغريب والمألوف وبين الفلاحين وأهل الحضر وبين المشاركين والمتفرجين. والأنواع قد تكون ثقافات ودول وأقليات عرقية ونخب وطبقات وأجناس أدبية، ويساعد التهجين علي تشويش الفوارق التي تميز بينها. ثم يعمل التهجين بعد ذلك كجزء من علاقات القوي بين المركز والهامش وبين الهيمنة والأقلية، وينم عن تشويش هذه العلاقة الهرمية وعن زعزعة استقرارها وتقويض دعائمها.

والتوفيق أو دمج الأنماط الدينية يعد من المفاهيم الأصلية للتهجين. ويمكن لنا هنا أن نصف التوفيق من ناحية بأنه محاكاة -كما في سانتيريا وكوندومبليه وڤودون التي تم فيها اتخاذ القديسين الكاثوليك كأقنعة يتم من ورائها ممارسة أنماط العبادة غير المسيحية (Thompson, 1984). وتعد "عذراء جوديلوپ" كقناع لباشا ماما مثالاً آخر. ومن ناحية أخري، نجد التوفيق كمزيج لا من الأنماط وحسب، بل من المعتقدات أيضاً؛ اندماج تتغير فيه كلتا الديانتين، المسيحية والمحلية، وتنشأ "ديانة ثالثة" (كالكيمبانجية في الكونغو).

ومن الظواهر الأخري التهجين كمزيج من الهجرات. فمن الملاحظ أن الجيل الثاني من المهاجرين في الغرب أو في غيره لديه أنماط ثقافية مختلطة، كالفصل مثلاً بين ثقافة ولغة محليتين (تتوافقان مع الثقافة الأصلية) وثقافة خارجية (تتوافق مع ثقافة محل الإقامة) ثم المزج بينهما، كما في مزيج "مسلم بالنهار وديسكو في المساء" (Feddema, 1992).

والتهجين في الدراسات بعد الاستعمارية يعد مجازاً مألوفاً ومتناقضاً. ويشير هومي بابا (1990) الي المولدين كسماسرة عبر الثقافات في الفواصل بين الدولة والامبراطورية، يفرزون سرديات مضادة من هوامش الدولة الي "حدودها الإجمالية". وفي الوقت نفسه، فقد يتفق رفض نماذج الحنين للنقاء قبل الاستعماري ونماذج المولدين عن طريق المحاكاة مع "إعادة تحديد بؤرة المركزية الأوربية". وقد يمثل التهجين من هذا المنظور حالة معادلة للاغتراب، حالة ضياع. يقول سمادار لافي: «إنه نموذج رد فعلي من التهجين يفتقر الي القوة بعدم تمكينه للهجين. والنتيجة وجود آخر مفتت في الهجين» (Smadar Lavie, 1992: 92). ومن ناحية أخري، تري أنزالدوا وجود نمط مجتمعي من التهجين، وتشير الي أن «استعادة الماضي يكشف تهجينه، والاعتراف بهذا الماضي المهجن من زاوية الحاضر يمكن المجتمع ويمده بالقوة» (Anzalúa, 1992: 92).

ومن الحالات العربية للتهجين كتمازج بين الثقافات ما يشير اليه بيروبيه في حواره مع الناقد الأدبي الأمريكي الزنجي هيوستن بيكر الابن Houston Baker, Jr. حيث يقول: «وهذا يذكرني بمقالك المنشور علي صفحات *Technoculture* حيث تقول إنه حين تقوم مجموعة من الفتيان البيض من خريجي جامعة كولومبيا ممن يعرفون باسم "ثيرد باس" بمهاجمة فتي زنجي بسبب عدم كونه زنجياً حقاً أو قوياً بدرجة كافية ... فهذه هي لحظة التهجين» (Micheal Bérubé, 1992: 551).

وباستيعاب هذه الطرق من التفكير يمكن أن نبني سلسلة متصلة من عمليات التهجين، علي أحد طرفيها تهجين اندماجي يميل نحو المركز ويتبني الثوابت ويحاكي الهيمنة، وعلي الطرف الآخر، تهجين مزعزع يزعزع استقرار الثوابت ويعكس التيار ويدمر المركز. إذن فعمليات التهجين قد تختلف حسب العناصر المكونة للمزيج. فمن ناحية هناك التهجين الاندماجي الذي تكون السيادة فيه للمركز، كما نجده لدي نيابول V. S. Niapaul الذي يعرف بملاحظاته الحادة كقوله «ليس هناك قدح قهوة برئ يمكن

تناوله في ترينيداد »، وهو وضع أفرز مصطلح "نياپولي". ومن ناحية أخري، هناك تهجين يشوش (سلبي) أو يزعزع استقرار (نشط) الثوابت وتصنيفاتها. ولعل من الممكن تلخيص هذه السلسلة من عمليات التهجين بأنها تبدأ من نياپول وتنتهي بسلمان رشدي (انظر Brennan, 1989) وإدوارد سعيد وجاياتري سپيڤاك Gayatri Spivak. ولكن يظل السؤال قائماً: ما معني زعزعة استقرار الثوابت؟ وهو سؤال يستحق التأمل ضمن سياسة التهجين.

سياسة التهجين: نحو نظرية سياسية علي نطاق عالمي

إن العلاقة بين القوة والهيمنة تُنقش وتستنسخ ضمن التهجين، فحيثما ننظر عن كثب نجد بقايا اللا سيمترية في الثقافة والمكان والنسب. لذا فالتهجين يثير التساؤل عن شروط المزج. وفي الوقت نفسه فمن المهم أن نلاحظ الطرق التي لا تكون الهيمنة فيها مستنسخة وحسب، بل تكون قد أعيدت صياغتها في عملية التهجين. وما هي النتائج المترتبة علي التهجين في علاقته بالمشاركة السياسية؟

> «نجد في بعض الحالات أن التركيز الوجودي المضاد علي الهويات الهجين يقترب بدرجة خطيرة من رفض أي بحث عن أصول جماعية بوصفه تنقيباً أثرياً عن ماض مثالي لا يستعاد. ولكن علي مستوي آخر، ففي تفادينا لأي نوع من الحنين للجماعة السابقة أو لأية هوية وحدوية صريحة ترجع الي ما قبل "السقوط"، لابد أن نتساءل عما إذا كان يمكن صياغة مقاومة جماعية بدون رسم ماضٍ جماعي (Shohat, 1992: 109).

أليس ثمة علاقة وثيقة بين التعبئة السياسية والذاكرة الجماعية؟ ألا يعد استدعاء أحداث الماضي وإحياء الذكري الجماعية بما فيها من انتصارات وانكسارات -كيوم الأبطال بالنسبة لحزب المؤتمر القومي الأفريقي والمانتانزا بالنسبة للحزب الحاكم في إلسالڤادور- يعد أساسياً بالنسبة لرمزية المقاومة والتنظيم الأخلاقي للتعبئة؟ إلا أن هذا التوجه الفكري ينطوي علي مشكلات عديدة أيضاً. ففي حين أنه قد تكون ثمة صلة، فلا داعي للسيمترية بين الماضي الطائفي والمقاومة الجماعية. وما هو أساس الربط في الفعل الجماعي -الماضي أو المستقبلي، الذكري أو المشروع؟ قد تكون للرمزية

الطائفية أهميتها، لكن الرمزية ولغة الخطاب الجماعية التي تساعد علي دمج كل متغاير في مشروع مشترك قد تكون أهم. وهكذا ففي حين أن "يوم الأبطال" له أهميته بالنسبة لحزب المؤتمر القومي الأفريقي (١٦ ديسمبر)، فإن "ميثاق الحرية"، أو مشروع الديمقراطية غير العنصرية تحديداً (تمت إضافة عدم التمييز بين الجنسين فيما بعد) له أهمية أكبر كثيراً. وهذه المشروعات ليست ذات طبيعة "طائفية"؛ فجزء من قوتها يكمن في تجاوزها للحدود الطائفية. ويمكن النظر الي عمليات التحرير بصيغة الجمع باعتبارها مشروعاً أو مجموعة مشروعات تعد في حد ذاتها متنوعة ومتغايرة وذات أساليب متعددة من التعبير.(٥) والرأي الذي يربط بين الماضي الطائفي والمقاومة الجماعية يفرض وحدة ووضوحاً يساعدان فعلياً علي تقليص المكان المخصص للمقاومة النقدية وللتعددية داخل الحركة وللتنوع داخل عملية التحرير. وهو يوجد رؤية طائفية للفعل الجماعي، ورؤية تأصيلية للهوية، ويقلل من أهمية الفوارق داخل الجماعة والصراع علي تمثيلها ويغفل المطالبة بإعادة بناء الماضي. وهو يمضي كما لو كانت التساؤلات عما إذا كان ينبغي للمطالب أن تتركز علي الاستقلالية أو الدمج، وما إذا ينبغي لنظرة الجماعة أن تكون للداخل أم للخارج قد حسمت بالفعل، في حين أن هذه التساؤلات هي في حقيقتها مآزق سياسية. والصلة بين الماضي الطائفي والمشاركة الجماعية تعد رباطاً واحداً في التعبئة السياسية، ولكن كذلك المشروعات الماضي الجمعي الهجين، والنقطة المهمة في السياسة اليومية الفعلية هي التفاوض حول هذه الروابط علي مائدة مستديرة. ويشتمل هذا علي تجاوز توجه نحو الماضي الي توجه مستقبلي، فما الهدف من الفعل الجماعي بدون مستقبل؟ وكثيراً ما تحوم الشكوك حول الحديث باسم الجماعة، وهو أمر شائع وسائد في سياسات اليسار واليمين علي السواء. أما التهجين فإذا نُظر اليه كسياسة فقد يدمر النظرية الجوهرية والتجانس ويمزق التصنيفين المكانيين والسياسيين الثابتين للمركز والهامش، وللمرتفع والمنخفض، وللطبقات وروح الأمة، وهو في اعترافه بتعددية الهويات يفسح مكاناً للمشاركة النقدية. من ثم فنموذج الحنين لسياسة الجماعة يتناقض مع صورة المدينة، الي جانب قراءة "السياسة بوصفها علاقات بين غرباء" (Young, 1990).

وما أهمية هذه النظرة في سياق انعدام المساواة والسياسة العالميين؟ إن النظرية السياسية علي نطاق عالمي تعد متخلفة نسبياً. وتركز النظرية السياسية التقليدية علي

العلاقات بين الحاكم والشعب، وبين الدولة والمجتمع. ولن يفيد كثيراً أن نرجع "لأصحاب النظريات السياسية الكبار" من لوك Locke الي ميل Mill، فهم يركزون علي إطار الدولة-المجتمع. أما نظرية العلاقات الدولية فتنشغل بمفاهيم كالمصالح القومية وتوازن القوي. والحقيقة أن نظرية العلاقات الدولية - أو النظرية الواقعية الجديدة - تعرقل النظرية السياسية العالمية. وكيف يتسني وجود مفهوم عن العقد الاجتماعي العالمي أو الديمقراطية العالمية في غياب مفهوم عن "المجتمع العالمي"؟ وقد فتحت هذه الجبهة من خلال مفاهيم كالمجتمع المدني العالمي في إشارة الي الشبكات المتعددة الجنسيات وأنشطة الجمعيات التطوعية والأهلية: «إن نمو المجتمع المدني العالمي يمثل مشروعاً متصلاً للمجتمع المدني يهدف لإعادة بناء السياسة العالمية أو إعادة صياغتها أو إعادة رسم خريطتها» (Lipschutz, 1992: 391). و يعد كل من المجتمع العالمي والسياسة الدولية مفهومين آخرين في هذا الصدد (Shaw, 1992; Rosenau, 1990). ويظل غياب البنود القانونية التي تساعد علي الربط عالمياً ولا تقتصر علي العلاقات بين الدول يمثل قيداً يعرقل عمليات إعادة صياغة المفاهيم.

ويظل السؤال قائماً عن نوعية الأدوات التصورية التي يمكن إيجادها لطرح تساؤلات من قبيل المعايير المزدوجة السائدة في السياسة العالمية، وقضايا مزمنة من قبيل تطبيق دول الغرب للديمقراطية في الداخل وممارستها للامبريالية في الخارج، والاستخدام المهذب لمصطلحات كتقرير المصير والاستقلال في الوقت الذي تقوم فيه الولايات المتحدة بغزو بنما وجرينادا. ولعل مصطلح "الامبريالية" لم يعد يصلح للحديث عن الوضع الراهن. فهو قد يصلح فيما يتصل بالتصرفات الأمريكية في بنما أو جرينادا، ولكنه قد لا يصلح لوصف حرب الخليج. فالامبريالية سياسة تتعلق بإقامة امبراطورية أو الحفاظ عليها، والامبراطورية هي الهيمنة التي تمارسها دولة علي السياسة الداخلية أو الخارجية لمجتمع سياسي آخر (Doyle, 1986: 45). وهي مصطلحات غير كافية لسرد قصة حرب الخليج. وإذا اعتبرنا أن العناصر الفاعلة الكبري في أوضاع عالم اليوم هي صندوق النقد الدولي والبنك الدولي والشركات المتعددة الجنسيات والبنوك الاستثمارية الإقليمية، فمن اليسير أن نعترف بنفوذها في السياسة المحلية للدول من البرازيل الي الفيلبين، إلا أن الوضع يختلف عن الامبريالية في ناحيتين؛ فالعناصر الفاعلة ليست دولاً والسياسة الخارجية للدول المعنية لا تتأثر بالضرورة.

ويظل الاستخدام العشوائي لمصطلحات من قبيل إعادة الاستعمار أو الاستعمار الجديد لوصف تأثير شروط صندوق النقد الدولي علي الدول الأفريقية عشوائياً أيضاً. كما أن الموقف قد تغير منذ ظهور التكتلات الإقليمية التي تستطيع أن تطبق سياسة خارجية مشتركة (كالمجموعة الأوربية مثلاً)، أو التي تحتوي في داخلها علي "عالمين" أو أكثر (كالنافتا والأپيك). وكلا الموقفين يختلفان عن الامبريالية بمعناها القديم. فيتضح من التراث الحالي عن الاقتصاد السياسي الدولي وجود تحول عن "الامبريالية" الي "العولمة". وقد يستخدم المصطلح الأخير بمدلول نقدي (Miliband and Panitch, 1992)، إلا أنه يستخدم غالباً بالمعني المفتوح النهاية. وقد استعنا بمصطلح "العولمة النقدية" كتوجه نحو الأوضاع الراهنة (Nederveen Pieterse, 1993). يقول تملينسن (Tomlinson, 1991: 175):

«إن توزيع القوة العالمية التي نعرفها باسم "الامبريالية" ... يميز الحقبة الحديثة حتي ستينيات القرن العشرين. وما يحل محل "الامبريالية" هو "العولمة". ويمكن تمييز العولمة عن الامبريالية بأنها عملية أقل تماسكاً أو موجهة ثقافياً ... وتوحي فكرة "العولمة" بالتداخل والاعتماد المتبادل بين كل بقاع العالم بصورة أقل إغراضاً».

وهو تفسير ضيق يجعل العولمة صنواً لحقبة الرأسمالية المتأخرة والتراكم المرن؛ ولكن تظل به ملحوظة مهمة، وهي أن المرحلة الراهنة من العولمة تعد أقل تماسكاً وأقل إغراضاً من الامبريالية، وهو ما لا يعني نهاية اللا مساواة والهيمنة، ولو أن الهيمنة قد تكون أكثر تشتتاً وأقل تنظيماً وأشد تغايراً. ولتناول أشكال اللا مساواة العالمية وصوغ نظرية سياسية عالمية تبرز الحاجة لنوع مختلف من صياغة المفاهيم. ونحن لا نفتقر الي أسس مرجعية، ولكننا نفتقر الي نظرية للفعل السياسي العالمي. وقد ناقش ميلوتشي "كوكبية" planetarization الفعل الجماعي (Melucci, 1989; Hegedus, 1989). وتناول هلد بعضاً من نتائج العولمة المترتبة علي الديمقراطية (Held, 1992). وفيما يتعلق بأساسيات أي إجماع سياسي عالمي، فإن إعلان الأمم المتحدة لحقوق الإنسان وما أدخلته عليه حركة دول عدم الانحياز من تعديلات لاحقة قد يمثل أساساً مرجعية (Parekh, 1992).

ما بعد التهجين؟

يشير التهجين الثقافي الي المزج بين الثقافات الآسيوية والأفريقية والأوربية والأمريكية؛ فالتهجين هو جعل الثقافة العالمية مزيجاً عالمياً. والتهجين كتصنيف يؤدي غرضاً علي أساس افتراض الاختلاف بين التصنيفات والأنماط والمعتقدات التي تدخل في المزيج. إلا أن عملية التهجين نفسها تبين أن الاختلاف نسبي، ويمكن أيضاً وصف العلاقة من زاوية إبراز التشابه مع قدر من تغيير المنظور. من ثم، يمكن اعتبار القديسين الكاثوليك أيقونات للديانة المسيحية، ولكن يمكن أيضاً اعتبارهم رعاة لوثنية ما قبل المسيحية في الثوابت المسيحية. وفي ضوء ذلك، فإن استخدامهم كأقنعة لآلهة غير مسيحيين يعد أقل غرابة، بل إنه يشير ضمناً الي الانتماءات الوثنية عبر الثقافات.

واستعانة آريان منوشكين بشكل الكابوكي في إخراج مسرح شكسبير تؤدي الي التساؤل: أي من مسرحيات شكسبير؟ إنها مسرحية هنري الرابع التي تجري في سياق الإقطاع الأوربي. وفي ضوء ذلك، فإن الاستعانة بشكل الساموراي الإقطاعي الياباني في تصوير الإقطاع الأوربي (Kreidt, 1987: 255) توضح شيئاً عن الانتماءات التاريخية عبر الثقافات.

«وعبارة "فتيات المدارس المكسيكيات وهن يرتدين التنانير اليونانية ويرقصن علي طريقة إيزيدورا دونكان" التي وردت من قبل تعكس انتماءات الطبقة البرجوازية عبر الثقافات والمنعكسة في الثقافة الأوربية الكلاسيكية. والتاكو الصيني والكعك الأيرلندي يعكسان التمازج العرقي في أنماط التشغيل في قطاع الوجبات السريعة الأمريكية. وتشير موسيقي الراپ الآسيوية الي تقارب أسلوبي عابر للثقافات في الثقافة الشعبية للشباب.

والحكاية التي يمكن أن تساعد علي سبر غور هذه المسألة بدرجة أعمق هي تأثير الفن الياباني علي فن التصوير الأوربي. فتأثير المدرسة اليابانية Japonisme معروف تماماً؛ وهي تستوحي المدرسة الانطباعية التي تهيئ الساحة بدورها للحداثة. وكانت القطع الخشبية الملوّنة التي تركت انطباعاً عميقاً كهذا علي كل من سيرا Seurat ومانيه Manet وڤان جوخ Van Gogh وتولوز لوتريك Toulouse Lautrec وويسلر Whistler تنتمي لمدرسة أوكي يو - وهو شكل فني ازدهر في اليابان بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر تحت رعاية طبقة التجار. وكان فن الأوكي يو يصور المشاهد الحضرية ذات الطابع

العابر، كحياة الشارع أو الملاهي أو المسرح أو البغاء، وكذلك المناظر الطبيعية. وكان شكلاً فنياً شعبياً، وعلي خلاف فن الأرستقراطية الرفيع كان متاحاً للجميع بأسعار معقولة في المكتبات (فلم يكن معزولاً في قاعة أو داخل الأديرة) وبالتالي فقد أتيح للأوربيين أيضاً (Budde, 1993). إذن فهذه الحكاية ليست افتحاماً دخيلاً علي الثقافة الأوربية، بل إنها تعكس حقيقة أن فنون البرجوازية كانت قد وجدت تعبيراً أيقونياً عنها في اليابان قبل أن تجده في أوربا. أي أنالفن الشعبي الياباني كان حديثاً قبل الفن الأوربي. وهكذا فإن ما يبدو من زاوية ما كتهجين يصل الي حد الغرابة قد يعكس من زاوية أخري الانتماءات الطبقية عبر الثقافات في الفنون في مواجهة حياة الحضر والطبيعة. أي أن الجانب الآخر من التهجين الثقافي هو التقارب عبر الثقافات.

وما يضفي علي مناقشة هذه المسائل قدراً من الصعوبة هو وجود مفهومين مستقلين تماماً للثقافة يتم استخدامهما دون تمييز. والمفهوم الأول للثقافة يري الثقافة إقليمية في جوهرها؛ فيفترض أن الثقافة تنبع من عملية تعلم محلية في الأساس. وهذه هي الثقافة بمعني *الثقافة*، أي ثقافة مجتمع أو فئة اجتماعية، وهي فكرة ترجع لرومانتيكية القرن التاسع عشر ووضعت قواعدها في علم الإنسان في القرن العشرين، وخاصة النسبية الثقافية - وهي مع فكرة الثقافات ككل، صيغة Gestalt. ومن الأفكار المتصلة بها فكرة النموذج العضوي أو نموذج "الشجرة" في الثقافة.

وهناك مفهوم أوسع نطاقاً للثقافة (ثقافة ٢) يعتبر الثقافة بالنسبة للإنسان كالبرامج بالنسبة للحاسب الآلي (Banuri, 1990: 77) كما في مناقشات الطبيعة والثقافة. وهذه الفكرة متضمنة في نظريات التطور والانتشار التي تعد الثقافة فيها عملية تعلم عبر محلية في الأساس. وهذه المفاهيم ليست متنافرة؛ فالثقافة ٢ تجد نافذة للتعبير عنها في الثقافة ١، والثقافات هي وعاء الثقافة. إلا أنها تعكس مختلف أشكال التأكيد في علاقتها بالعملية التاريخية للصياغة الثقافية وبالتالي فهي تفرز عمليات تقييم متباينة للعلاقات الثقافية. وما وراء الافتراضات المتباينة عن الثقافة تحدد المفردات المتباينة التي تتم بها مناقشة العلاقات الثقافية.

افتراضات عن الثقافة	
ثقافة إقليمية	ثقافة عبر محلية

محلية	خارجية
متجانس	متغاير
مجتمعات، دول امبراطوريات	شتات، هجرات
محليات، مناطق	مفارق طرق، حدود، فترات فاصلة
أساسه الجماعة	شبكات، سماسرة، غرباء
عضوي، وحدوي	انتشار، تغاير
صدق	ترجمة
نظر الي الدا خل	نظر الي الخارج
لغويات جماعة	لغويات عقد[٦]
العرق	هجين، مخلط، مولد
إثنية	إثنية جديدة
هوية	انتماء، هوية جديدة

والثقافة ٢ أو الثقافة عبر المحلية ليست بلا مكان (فليس ثمة ثقافة بلا مكان)، إلا أنها تتضمن إحساساً بالمكان ينظر الي الداخل، في حين أن الثقافة ١ تقوم علي إحساس بالمكان ينظر الي الخارج. وتشتمل الثقافة ٢ علي ما تسميه دورين ماسي "إحساس عالمي بالمكان": «خصوصية المكان المستمدة من أن كل مكان هو بؤرة لخليط متميز من علاقات اجتماعية أوسع نطاقاً وأكثر محلية» (Doreen Massey, 1993: 240).

والمصطلحات العامة للتعددية الثقافية والمجتمع المتعدد الثقافات والعلاقات الثقافية البينية وما الي ذلك لا توضح ما إذا كانت تشير الي الثقافة ١ أم الي الثقافة ٢. من ثم، فالعلاقات بين الثقافات يمكن النظر اليها بطريقة ثابتة (تحتفظ الثقافات فيها باستقلاليتها في تفاعل) أو بطريقة سائلة (تتداخل فيها الثقافات).

العلاقات الثقافية

ثابتة	سائلة
مجتمع تعددي	تعددية، بوتقة صهر
تعددية ثقافية (ثابتة)	تعددية ثقافية (سائلة)، تداخل ثقافي
فسيفساء عالمي	تدفق ثقافي في المكان (هانرز)

وينتمي التهجين كمنظور الي الطرف السائل من العلاقات بين الثقافات؛ فامتزاج الثقافات هو الذي يتم تأكيده لا انفصالها. وفي الوقت نفسه، فالافتراض الأساسي عن الثقافة هو افتراض الثقافة-المكان. وتوصف الأنماط الثقافية بأنها هجين أو توفيقية أو مخلطة أو كريولية لأن العناصر الممتزجة في الخليط تستمد من سياقات ثقافية متباينة. لذا فإن أولف هانرز يعرّف الثقافات الهجين كما يلي: «الثقافات الهجين كلغات الكريول هي الثقافات التي تقوم بصورة ما علي مصدرين تاريخيين أو أكثر، وغالباً ما تكون مصادره شديدة الاختلاف أصلاً. وتوفر لها الوقت الكافي لكي تتطور وتتكامل وتتقن وتنتشر» (Ulf Hannerz, 1987: 552). ولكن ألا تكون كل ثقافة ثقافة هجين بهذا التعريف؟ هل لنا أن نشير الي أية ثقافة غير هجين بأنها تقوم علي مصدرين تاريخيين مختلفين أو أكثر؟(٧) يقول أحد المتخصصين في الموسيقي عن الموسيقي العالمية: «كل الموسيقي تعد موسيقي عالمية في جوهرها» (Bor, 1994: 2).

وهناك تساؤل آخر هو: هل تختلف العناصر الثقافية فيما بينها لمجرد أنها تنبع من ثقافات مختلفة؟ وما قد يوضع موضع التساؤل غالباً كما سبقت الإشارة هو تشابه العناصر الثقافية حين يُنظر اليها من منظور الوظيفة الطبقية أو الفئوية أو من ناحية أسلوب الحياة. لذا ففي مرحلة ما قرب نهاية القصة تتكشف فكرة التهجين الثقافي نفسها أو علي الأقل تحتاج الي تنقيح.

ولاستكشاف ما يعنيه ذلك في سياق العولمة، يمكن أن نقارن مفردات ودلالات العولمة كتجانس والعولمة كتهجين:

العولمة/تجانس	العولمة/تنويع
امبريالية ثقافية	كوكبية ثقافية
تبعية ثقافية	اعتماد ثقافي متبادل
هيمنة ثقافية	تداخل ثقافي
استقلالية	توفيق، تركيب، تهجين
تحديث	تحديثات

تغريب	مزيج عالمي
تزامن ثقافي	تهجين، تمازج
حضارة عالمية	كيان عالمي

والمشترك في بعض الرؤي علي كلا جانبي محور العولمة-التجانس-التغاير هو رؤية إقليمية للثقافة. إلا أن إقليمية الثقافة نفسها ليست ثابتة علي مر الزمن. فقد جاء علينا حين من الزمان دخلنا فيه حقبة من العولمة المتسارعة والامتزاج الثقافي. وهذا أيضاً يتضمن ميلاً عاماً الي "نزع أقلمة" الثقافة، أو تحولاً عاماً من الثقافة ١ الي الثقافة ٢. والثقافات المنطوية علي ذاتها والتي برزت علي مدار تاريخ طويل وتفوقت علي الثقافة عبر المحلية تتراجع شيئاً فشيئاً الي الخلفية، بينما تتقدم الثقافة عبر المحلية التي تتألف من عناصر متنوعة الي المقدمة. وعمليات الانتقال والتهجين هذه نفسها تطلق سياسة حنين درامي مكثف الي الماضي تشكل الطفرات الإثنية وتغليب السمات الإثنية علي الدول والصحوة الدينية جزءاً منها.

ويشير التهجين لا الي تقاطع الثقافات (ثقافة ١) وحسب، بل أيضاً وبنفس الصفة الي انتقال من أصل الثقافة ١ الي الثقافة ٢. ومن الجوانب الأخري لهذا الانتقال أنه نظراً للتقدم المتزايد لتكنولوجيا المعلومات والتكنولوجيا الحيوية، هناك أنماط مختلف من التهجين تظهر في الأفق؛ ففي ضوء أنماط التهجين كالواقع الفعلي والتزييف الإلكتروني، قد تبدأ الاختلافات عبر الثقافية في الضعف والتواري النسبي، ولو أنها تكون ذات كثافة محلية واضحة. وتفتح التكنولوجيا الحيوية منظور "التطور الاندماجي" بمعني اندماج التيارات التطورية لعلم الجينات والتطور الثقافي وتكنولوجيا المعلومات، وقرب تدخل الإنسان في تطور الجيني من خلال قالب التطور الثقافي وتكنولوجيا المعلومات (Goonatilake, 1994).

النتائج: نحو علم اجتماع عالمي

إن العولمة التهجينية تشكل أولاً حالة تجريبية؛ فيمكن وصف عمليات العولمة في الماضي والحاضر بأنها عمليات تهجين. ثانياً، إن هذا جدل نقدي ضد النظر الي العولمة من زاوية التجانس أو من زاوية التحديث والتغريب باعتبارها ضيقة تجريبياً وسطحية

تاريخياً.

لمستقبل علم الاجتماع حدود مشتركة مع مستقبل إقامة الدولة القومية والنزعة القومية، وقد ترتب علي ذلك تكوين مادة علم الاجتماع كمجتمع ومساواة المجتمع بالدولة. وببلوغ هذا المستقبل الي ذروته في النزعة النفعية البنيوية ونظرية التحديث، يبدأ في الاحتياج الي إعادة تنظيم في سياق العولمة. وهناك علم اجتماع عالمي يتبلور حالياً حول مفاهيم من قبيل الشبكات العالمية (بدلاً من "المجتمعات") والمناطق الحدودية وعبور الحدود والمجتمع العالمي. بعبارة أخري، هناك علم اجتماع في إطار الدول/المجتمعات يفسح مجالاً لعلم اجتماع بعد دولي وبعد قومي يتألف من صيغ وأزمان وأحياز مهجنة.

إن التهجين البنيوي أو اتساع نطاق الخيارات التنظيمية، والتهجين الثقافي أو انفتاح أبواب الجماعات الافتراضية السابقة، كلها نُذر تبشر بقرب حلول عصر عبور الحدود. لذا، فإن سلطة الدولة تظل استراتيجية للغاية، ولكنها لم تعد اللعبة الوحيدة في الساحة. ويساعد اتساع نطاق العولمة علي الحد من قدرة الدول علي المناورة، في حين أن المؤسسات الدولية والتعاملات العابرة للجنسيات والتعاون الإقليمي والديناميات القومية الفرعية والجمعيات الأهلية يزداد تأثيرها ويتسع نطاقها (Griffin and Khan, 1992; Walker, 1988).

ومن الناحية التاريخية، فقد يتعمق هذا المنظور بتدوين تواريخ شتات الثقافة العالمية. وبسبب القومية باعتبارها النموذج السائد منذ القرن التاسع عشر، فإن الإنجازات الثقافية تنسب بصورة روتينية الي "الدول" - أي تتخذ الثقافة الطابع القومي والإقليمي. ويمكن بناء سجل تاريخي آخر علي أساس الإسهام في بلورة الثقافة ونشرها عن طريق الشتات والهجرات والغرباء والسماسرة. ومن المشروعات ذات الصلة تدوين تواريخ تهجين الثقافات الحضرية، أي تدوين تاريخ مضاد لسرد التاريخ الامبريالي. وقد يتبين من مثل هذه التحقيقات التاريخية أن التهجين جارٍ ولكنه يحتجب بمرور الوقت بسبب الغلو الديني والقومي والامبريالي والحضاري. كما أنها قد تساعد علي تعميق فهمنا لزمنيات التهجين، أي تعرض بعض نقاط الاتصال لانخفاض درجة التهجين أو ارتفاعها وتباطؤها أو سرعتها. وفي الوقت نفسه فإننا لو سلمنا بأن الثقافات مهجنة دائماً، فإن التهجين ما هو إلا إسهاب لا طائل من ورائه؛ والعولمة

المتسارعة المعاصرة تعني تهجين الثقافات الهجين.

وهكذا يظل منظور التهجين غير ذي معني إلا كنقد للنزعة الجوهرية. وستظل النزعة الجوهرية استراتيجية بوصفها أداة تعبوية طالما ظلت وحدات الأمة والدولة والمنطقة والحضارة والعرقية علي استراتيجيتها؛ كما سيظل التهجين اتجاهاً ذا صلة. والتهجين يزعزع استقرار مفهوم الثقافة المنطوية الذي يشكل أساس القومية الرومانتيكية والعنصرية والإثنية والصحوة الدينية والشوفينية الحضارية والجوهرية الثقافية. إذن فالتهجين منظور له معني باعتباره ثقلاً مقابلاً لمفهوم الثقافة المنطوية؛ وفي الوقت نفسه، تزعزع عملية التهجين استقرار النظرة المنطوية، وبذلك فالتهجين يبشر بقرب ما بعد التهجين أو القص واللصق عبر الثقافي.

والتهجين عامل في إعادة تنظيم الأمكنة الاجتماعية. ووهناك اعتماد متبادل بين التهجين البنيوي أو ظهور ممارسات جديدة للتعاون والتنافس الاجتماعي، والتهجين الثقافي أو وسائل التعبير الثقافية عبر المحلية الجديدة؛ فأشكال التعاون الجديدة تتطلب وتثير خيالات ثقافية جديدة. والتهجين إسهام في علم اجتماع للبينيات أو علم اجتماع للفواصل. وهو ما ينطوي علي مفاهيم داخلية وخارجية مندمجة للثقافة. وهذا يوازي محاولة نظرية العلاقات الدولية التغلب علي الازدواجية بين الدولة القومية ورؤي النظام الدولي. ومن الرؤي المهمة الأخري علم الإنسان الموسع عند هانرز واهتمامه برسم خارطة الصلات بين الموسع والمصغر (Hannerz, 1992) والعمل المعاصر في الجغرافيا والدراسات الثقافية (Bird et al., 1993).

وفيما يتعلق بحالة اللا مساواة الإنسانية العالمية، فإن منظور التهجين يطلق الفكر والمشاركة من حدود الأمة أو الجماعة أو العرق أو الطبقة. وتتحول الثوابت الي أجزاء مفتتة كمشكال تتغير فيه ألوان التجربة الجماعية. وهو في حالة حركة مستمرة وتمثل فيه ثوابت الأمة والجماعة والعرق والطبقة شبكات مفروضة علي التجارب الأشد تعقيداً ودقة مما تسمح به المرونة والتنظيم.

هوامش

[1] هناك رؤية مماثلة في العلاقات الدولية لدي مورس Morse, 1976. وبعد أن عرضنا رأينا عن العولمات بصيغة الجمع، سنواصل استخدام كلمة العولمة بصيغة المفرد في هذا النص لأنها تتفق مع الاستخدام المتعارف عليه ولأنه لا داعي للتأكيد علي هذه النقطة بالحيدة عن الأسلوب اللغوي القويم.

[2] يبرز عنصر المزيج مثلاً في تعريف شبه الهامشي لدي شيزدن وهول (Chase-Dunn and Hall, 1993: 865-6): «(١) قد تكون المنطقة شبه الهامشية منطقة تمزج أنماط التنظيم بكل من المركز والهامش (٢) قد تقع المنطقة شبه الهامشية مكانياً بين منطقتي المركز والهامش (٣) قد تتم ممارسة الأنشطة الوسيطة بين منطقتي المركز والهامش في المناطق شبه الهامشية (٤) قد تكون المنطقة شبه الهامشية منطقة تكون فيها السمات المؤسسية وسطاً بصورة ما بين الأنماط الموجودة في المركز والهامش». ومن الغريب أيضاً أن شيزدن وهول يزعزعان استقرار مفهومي المركز والهامش ويشيران الي مواقف "الهامش" فيها يستغل "المركز" (1993: 864). وإني لأدين لكاتب مجهول الاسم بدورية *International Sociology* لتنبيهي لهذا المصدر ولصلة شبه الهامشي في هذا السياق.

[3] نوقشت هذه الحالة بصورة مفصلة في موضع آخر (Nederveen Pieterse, 1994; 1990: Ch. 15).

[4] باعتبارهم ضد أهل شبه الجزيرة الذين ولدوا في شبه جزيرة أيبريا، فإن المحليين أو الأمريكيين المحليين واللادينو والخولوس يقفون بين المنحدرين من أصول أوربية وأمريكية محلية.

[5] لدي پور رشدي (1993) وفي مجموعة من المقالات لمفكرين عرب وإسلاميين تأييداً لحرية التعبير، يشار الي باريس "كعاصمة عربية"، وهو ما يطرح مفهوماً آخر للتهجين، مفهوم له أرضية جماعية ويقوم علي ذاتيات متعددة باسم قيمة عالمية.

[6] تفرق ماري لويس پرات بين ما يسمي بلغويات الجماعة ولغويات العقد (Mary Louise Pratt quoted in Hannerz, 1989: 210-11).

[7] العديد من "المناطق المعزولة البدائية"، وهي أدوات الدراسة التقليدية لعلم الإنسان، قد تمثل استثناءات محتملة، ولو أن هذا قد يوضع موضع الشك في سياق مدة زمنية طويلة.

المصادر والمراجع

Abdil-Malek, A. (1981) *Civilization and Social Theory*. 2 vols. London, Macmillan.

Albrow, M. (1990) 'Introduction', in M. Albrow and E. King (eds), *Globalization, Knowledge and Society* , London: Sage.

Ambrose, S. E. (1971) *Rise to Globalism: American Foreign Policy since 1938* . London: Allen Lane.

Amin, S. (1990) *Delinking: Towards a polycentric World* . London: Zed. (Orig. French edn 1985).

Anderson, B. (1992) "The new world disorder", *New Left Review* , 190: 4-14.

Anzaldúa, G. (1987) *Borderland/La Frontera* . San Francisco: Spinsters/Ann Lute.

Appadurai, A. (1990) 'Dijuncture and difference in the global political economy', in M. Featherstone (ed.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage. pp. 295-310.

Arnason, J. P. (1990) 'Nationalism, Globalization and Modernity', in M. Featherstone (ed.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage. pp. 207-36.

Avneri, U. (1986) *My Friend the enemy* . London: Zed.

Bakhtin, M. (1968) *Rabelais and his world* . Cambridge, MA: MIT Press.

Banuri, T. (1990) 'Modernization and its Discontents: a cultural perspective on theories of development', in F. Appfel Marglin and S. A. Marglin (eds), *Dominating Knowledge* . Oxford: Clarendon Press. pp. 73-101.

Bateson, G. (1972) *Steps to an Ecology of Mind* . San Francisco: Chandler.

Bauman, Z. (1989) *Modernity and the Holocaust* . Ithaca, NY: Cornell University Press.

Bérubé, M. (1992) 'Hybridity in the center: an interview with Houston A. Baker, Jr', *African American Review* , 26 (4): 547-64.

Bhabha, H. K. (1990) 'DissemiNationL time, narrative and the margins of the modern nation', in H. K. Bhabha (ed.), *Nation and Narrative* . London: Routledge.

Bird, J. et al. (eds) (1993) *Mapping the Future: Local Cultures, Global Change* . London: Routledge.

Bor, J. (1994) 'Studying world music: the next phase', unpublished paper.

Brennan, T. (1989) *Salman Rushdie and the Third World: Myth of the Nation* . New York: St. Martin's Press.

Budde, H. (1993) 'Japanische Farbholzschnitte und europäische Kunst: Maler und Sammler im 19. Jahrhundert', in D. Croissant et al. (eds), *Japan und Europa 1543-1929* . Berlin: Berliner Festspiele/Argon.

Caldéron, F. (1988) 'América Latina, identitad y tiempos mixtos, o cómo pensar la modernidad sin dejar de ser boliviano', in *Imágenes desconocidas* . Buenos Aires: Ed CLACSO. pp. 225-9.

Canevacci, M. (1993) 'Fragmented identity, governmental policy and cultural syncretism', unpublished paper.
Canevacci, M. (1992) 'Image accumulation and cultural syncretism', *Theory, Culture & Society*, 9 (3): 95-110.
Chase-Dunn, C. and Hall, T. D. (1993) 'Comparing world-systems: concepts and working hypothesis', *Social Forces*, 72 (1): 851-86.
Cox, R. W. (1992) 'Global perestroika', in R. Miliband and L. Pantich (eds), *New World Order? Socialist Register 1992*. London: Martin Press. pp. 26-43.
Curtin, P. D. (1984) *Cross-cultural Trade in World History*. Cambridge: Cambridge University Press.
Defourney, J. and Manzón Campos, J. L. (eds) (1992) *The Third Sector: Cooperative, Mutual and Nonprofit Organizations*. Brussels: De Boeck.
Doyle, M. W. (1986) Empires. Ithaca, NY: Cornell University Press.
Enloe, C. (1989) *Bananas Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics*. Berkeley: University of California Press.
Featherstone, M. (ed.) (1990) *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity.* London: Sage.
Feddema, R. (1992) 'Op weg tussen hoop en vrees: de levensoriëntatie van jonge Turken en Marokkanen in Nederland', Utrecht University, Ph. D. dissertation.
Fischer, M. M. J. (1992) 'Orientalizing America: beginnings and middle passages', *Middle East Report*, 22 (5): 32-7.
Friedman, J. (1990) "Being in the world: globalization and localization", in M. Featherstone (ed.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity.* London: Sage. pp. 311-28.
Giddens, A. (1990) *The Consequences of Modernity*, Stanford, CA: Stanford University Press.
Goonatilake, S. (1994) 'Merged evolution: the long term implication of biotechnology and information technology', unpublished manuscript.
Graham, R. (1990) *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. Austin: University of Texas Press.
Greenfeld, L. (1992) *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Giffin, K. and Khan, A. R. (1992) *Globalization and the Developing World*. Geneva: UNRISD.
Gurtov, M. (1988) *Global Politics in the Human Interest*. Boulder, CO and London: Lynne Rienner.
Hamelink, C. J. (1983) *Cultural Autonomy in Global Communications*. New York: Longman.
Hannerz, U. (1987) 'The worldin creolisation', *Africa*, 57 (4): 546-59.

Hannerz, U. (1989) 'Culture between center and periphery: toward a macro-anthropology', *Ethnos* , 54: 200-16.

Hannerz, U. (1992) *Cultural Complexity* . New York: Tauris.

Harris, N. (1990) *National Liberation* . London: Tauris.

Hechter, M. (1975) *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development, 1536-1966* . London: Routledge & Kegan Paul.

Hegedus, Z. (1989) 'Social Movements and social change in self-creative society: new civil initiatives in the international arena', *International Sociology* , 4 (1): 19-36.

Held, D. (1992) 'Democracy fron city-states to a cosmopolitan order?', in D. Held (ed.), *Prospects for Democracy* . Cambridge: Polity Press. pp. 13-52.

Held, D. and McGrew, A. (1993) 'Globalization and the liberal democratic state', *Government and Opposition* , 28 (2): 261-88.

Helly, D. O. and Reverby, S. M. (eds) (1992) *Gendered Domains: Rethinking Public and Private in Women's History* . Ithaca, NY: Cornell University Press.

Henderson, J. (1989) *The Globalization of High Technology Production* . New York: Routledge.

Hösle, V. (1992) 'The Third World as a philosophical problem', *Social Research* , 59 (2): 227-62.

King. A. D. (ed.) (1991) *Culture, Globalization and the World-System: Contemporary Conditions for Representation of Identity* . London: Macmillan.

Kothari, R. (1988) *Rethinking Development* . Delhi: Ajanta.

Kreidt, D. (1987) ' "Kann uns zum Vaterland die Fremde werden?" Exotismus im Schauspieltheater', in *Exotische Welten, Europätische Phantasien* . Wurttemberg: Cantz. pp. 248-55.

Lavie, S. (1992) 'Blow-ups in the borderzones: Third World Israeli authors' gropings for home', *New Formations* , 18: 84-106.

Li, L. (1989) 'Theoritcal theses on "social modernization", *International Sociology* , 4(4): 365-7[illegible].

Lipschutz, R. D. (1992) 'Reconstructing world politics: the emergence of global civil society', *Millenium* , 21 (3): 389-420.

Lowe, L. (1991) 'Heterogeneity, hybridity, multiplicity: marking Asian American differences', *Diaspora* , 1 (1): 24-44.

Mann, M. (1986) *The Sources of Social Power* . Cambridge: Cambridge University Press.

Massey, D. (1993) 'A global sense of place', in A. Gray and J. MdGuigan (eds), *Studying Culture* . London: Edward Arnold. pp. 232-40.

Mazlish, B. and Buultjens, R. (eds) (1993) *Conceptualizing Global History* . Boulder, CO: Westview.

McGrew, A. G. and Lewis, P. G. (eds) (1992) *Global Politics* . Cambridge: Polity Press.

Melucci, A. (1989) *Nomads of the Present*. London: Huchinson Radius.
Miliband, R. and Panitch, L. (eds) (1992) *New World Order? Socialist Register 1992*. London: Merlin Press.
Morse, E. L. (1976) *Modernization and Transformation of International Relations*. New York: Free Press.
Nandy, A. (1983) *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*. New Delhi: Oxford University Press.
Nederveen Pieterse, J. P. (1987) 'A critique of world-system theory', *International Sociology*, 3 (3): 251-66.
Nederveen Pieterse, J. P. (1990) *Empire and Emancipation: Power and Liberation on a World Scale*. London: Pluto Press.
Nederveen Pieterse, J. P. (1993) 'The development of development theory: towards critical globalism', *Tidskriftet Grus*, 13 (38): 5-22 (Danish translation).
Nederveen Pieterse, J. P. (1994) 'Unpacking the West: how European is Europe?', in A. Rattansi and S. Westood (eds), *Racism, Modernity, Identity: On the Western Front*. Cambridge: Polity Press. pp. 129-49.
Nelson, B. (1981) *On the Roads to Modernity* (ed. T. E. Huff). Totowa, NJ: Rowman and Littlefield.
Parekh, B. (1992) 'The cultural particularity of liberal democracy', in D. Held (ed.), *Prospects for Democracy*. Cambridge: Polity Press. pp. 156-75.
Park, Sung-Jo (ed.) (1985) *The 21st Century-the Asian Century?* Berlin: Express Edition.
Petras, J. and Brill, H. (1985) 'The tyranny of globalism', *Journal of Contemporary Asia*, 15 (4): 403-20.
Pour Rushdie (1993). Paris: Eds La Découverte/Carrefour des littératures/Colibri.
Pred, A. and Watts, M. J. (1992) *Reworking Modernity: Capitalisms and Symbolic Discontents*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
Roberts, B. (1978) *Cities of Peasants: The Political Economy of Urbanization in the Third World*. London, Edward Arnold.
Robertson, R. (1992) *Globalization*. London: Sage.
Robertson, R. (1994) Glocalization: space, time and social theory' .*Journal of International Communication*, 1 (1).
Rosenau, J. N. (1990) *Turbulence in World Politics*. Brighton: Harvester.
Rowe, W. and Schelling, V. (1991) *Memory and ModernityL popular culture in Latin America*. London, Verso.
Sassen, S. (1991) *The Global City: New York, London, Tokyo*. Princeton, NJ: Princeton UP.
Schiller, H. I. (1989) *Culture Inc*. New York: Oxford UP.
Sharabi, H. (1988) *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in ArabSociety*. New York: Oxford UP.

Shaw, M. (1992) 'Global society and global rsponsibility: the theoritcal, historial and political limits of "international society"', *Millenium* , 21 (3): 421-34.

Shaw, T. (1986) 'Ethnicity as the resilient paradigm for Africa: from the 1960s to the 1980s', *Development and Change* , 17 (4): 587-606.

Shohat, E. (1992) 'Notes on the "post-colonial"', *Social Text* , 31/32: 99-113.

Singh, Y. (1989) *Essays on Modernization in India* . New Delhi: Manohar.

Smith, A. D. (1990) 'Towards a global culture?', in M. Featherstone (ed.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity* . London: Sage. pp. 171-92.

Sonoda, S. (1990) 'Modernization of Asian countries as a process of "overcoming their backwardness": the case of modernization in China', paper presented to 12th World Congress of Sociology, Madrid.

Terhal, P. H. J. J. (1987) *World Inequality and Evolutionary Convergence* . Delft: Eburon.

Therborn, G. (1992) 'Routes to/through modernity', unpublished paper.

Thompson, R. F. (1984) *Flash of the Spirit: African and Afro-American Art and Philosophy*. New York: Vintage.

Tiryakian, E. A. (1991) 'Modernization: Exhumetur in Pace', *International Sociology* , 6 (2): 165-80.

Tominaga, K. (1990) 'A theory of modernization of non-Western socieities: toward a generalization from historical experiences of Japan', paper presented to 12th World Congress of Sociology, Madrid.

Tomlinson, J. (1991) *Cultural Imperialism* . Baltimore: Johns Hopkins UP.

Vargas, V. (1992) 'The feminist movement in Latin America: between hope and disenchantment', in J. P. Nederveen Pieterse (ed.), *Emancipations, Modern and Postmodern*. London: Sage. pp. 195-214.

Wachtel, H. M. (1990) *The Money Mandarins: The Making of a Supernational Economic Order*. Armonk, NY: M. E. Sharpe.

Walker, R. B. J. (1988) One World, Many Worlds Boulder, CO: Lynne Rienner.

Whitten, Jr. N. E. and Torres, A. (1992) 'Blackness in the Americas', *Report on the Americas* , 25 (4): 16-22.

Willets, P. (ed.) (1982) *Pressure Groups in the Global System*. London: Pinter.

Young, I. M. (1990) *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, NJ: Princeton UP.

٤. النسق العالمي والعولمة ومتغيرات الحداثة

جوناثان فريدمان

نسختان من العالمية

هناك اليوم صور عديدة من التنظير والتحليل العالمي، وهناك اتجاه لدمجها حتي حين تمثل رؤي متضاربة عن طبيعة "العالمي". ونود فيما يلي أن نميز بين توجهين مختلفين تماماً من العملية العالمية. يعد أولهما تطوراً حديثاً نسبياً يجمع بين عناصر من دراسات أدبية ومن علم اجتماع ثقافي مستوحي من برمنجهام(١) -يركز علي العولمة باعتبارها اعترافاً بما يعد ارتباطاً عالمياً متزايداً- ومن تغيرات وحركات شعبية وصور وسلع. أما الآخر فهو ما سنشير اليه باسم توجه الأنساق العالمية الذي تطور مبكراً كنوع من الاقتصاد السياسي التاريخي العالمي وبدأ مؤخراً في معالجة مشكلات الثقافة والهوية من زوايا نسقية عالمية. وهناك بالطبع قدر من التداخل بين هذين التوجهين الواسعي النطاق، إلا أنه كان هناك دائماً نقد موجه من الأول نحو الأخير؛ نقد جدلي أكثر من كونه مؤكداً. وهناك باحثون من أمثال روبرتسن (Robertson, 1992) وهانرز (Hannerz, 1987) بدرجة أقل يشكون من غياب الثقافة في تحليلات أبحاث النسق العالمي بما يوحي بأن منطلق مثل هذه التحليلات كان خطأ بصورة ما. وفي حين ينصب اهتمام منظري النسق العالمي علي الظواهر السياسية الاقتصادية، فإن هذا لا يستبعد توجهاً ملائماً إزاء ما يعرف بقضايا الثقافة في إطار كهذا ولا توجهاً موحداً يعد التميز الثقافي فيه أحد جوانب ظواهر اجتماعية أخري. وسنبين أن العديد من تصانيف خطاب العولمة تعتبر نواتج إيديولوجية لنمط محدد كم مكان الهوية يشار اليه غالباً باسم "الحداثة" التي هي في حد ذاتها من نواتج النسق العالمي الحديث.

(١) العولمة

ظهرت في السنوات الأخيرة كتابات غزيرة نسبياً عن العولمة. وتتركز المناقشات في معظم هذه الكتابات علي ما ظهر أولاً كأحد جوانب الطبيعة الهرمية للامبريالية، أي تزايد هيمنة ثقافات مركزية معينة وانتشار القيم والسلع الاستهلاكية وأنماط الحياة الأمريكية. وقد أشير اليها في بعض من المناقشات الأولي باسم "الامبريالية الثقافية" وكان هناك تحذير واضح من طمس الفوارق الثقافية في العالم لا في الهامش "الاقتصادي" الرسمي وحسب، بل في أوربا الغربية التي سادتها في أواخر الخمسينيات وفي الستينيات حالة من الذعر –ولو بين صفوف النخبة المثقفة علي الأقل– من "الخطر الأمريكي" وهيمنة ثقافة الكوكاكولا. وقد تطورت هذه التيمة اليوم في دراسات علماء الاجتماع الثقافي في المقام الأول ثم بين صفوف علماء الإنسان، وتحولت الي مفهوم أشد تعقيداً للعمليات الثقافية التي تسود بقاعاً واسعة من العالم. وقد قام روبرتسن مؤخراً بصياغة مسألة العولمة كثنائية من العمليات الموضوعية والذاتية. و«تشير العولمة الي كل من دمج العالم وتكثيف الوعي بالعالم ككل» (Robertson, 1992: 8).

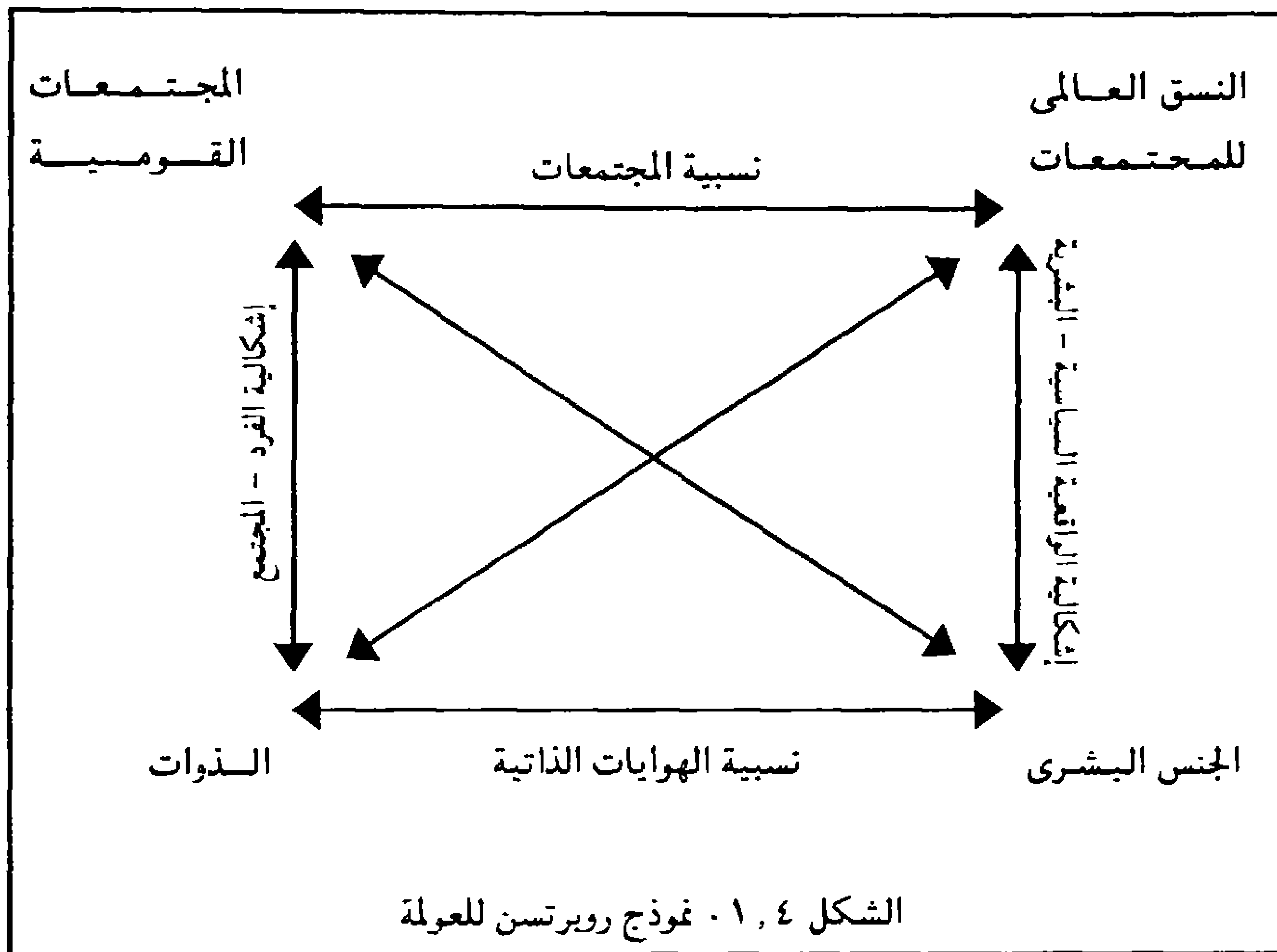
وهو يشير هنا الي ازدياد في الاعتماد العالمي المتبادل والي الوعي بهذا الاعتماد المتبادل. بل إنه علي النقيض من مقالاته السابقة (1991) يزعم أن هذا الدمج مستمر منذ ما قبل القرن الماضي، بل لألف سنة أو يزيد، ولو أنه لم يكن يتخذ نفس الطابع دائماً. والحقيقة أن الإشارة الي الدمج غير واضحة فيما يتعلق بالعمليات الفعلية التي يشتمل عليها، وينصب اهتمام روبرتسن كلية علي مشكلة الوعي والثقافة. ويشير مفهوم الدمج نفسه الي تقلص المسافة بين الأجزاء، الي الانفجار الداخلي، والي أنواع الظواهر المفصلة بين أنصار "القرية العالمية". وتعزي مثل هذه الآليات الي التسارع التكنولوجي والي ما أسماه هارفي بدقة "دمج الزمان والمكان" في إشارة الي معدل انتقال الناس والصوت والصورة وكل أشكال المعلومات بما في ذلك المال بالطبع. وهي في تحليله لا تحدث بسبب التطور العلمي أو بسبب تطور تكنولوجي محايد ما وحسب. بل تقودها عملية تراكم لرأسمال، أي الشكل الاجتماعي المحدد للاستراتيجيات التي تنظم اقتصاد العالم. إلا أن الاعتماد العالمي المتبادل في رأي روبرتسن هو الجانب الوحيد من النسق العالمي المتصل بهذا الرأي، وهو يساعده علي تنحية كل السمات

النسقية الأخري الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والبنيوية جانباً مع اهتمامه المقيد بالعولمة بوصفها وعياً بالحقيقة.

ويكمن الطابع التجريدي للعولمة هنا في الوعي بالعالمي، أي الوعي الفردي بالوضع العالمي، وبأن العالم ساحة تجمع بيننا جميعاً. وهناك جوانب عدة لهذا الوعي. والجانب الذي يشير اليه روبرتسن تحديداً هو الجانب الكوني باعتباره تجسيداً ملموساً ومجرباً في قليل أو كثير، وهو أننا جميعاً جزء من شئ أكبر. وقد يكون هذا الشئ هو الله أو الروح المطلقة بالطبع. والوعي بالوجود الكوني "للإنسان" لا يعزي لما يصفه بأنه نشأة النسق العالمي في القرن العشرين. وتتركز مناقشته تبعاً لپارسونز علي التفاعل بين المحلية والعالمية في مقابل عولمة بالمعني الكلي، وعلي فكرة الإنسانية وتعميم النزعات الإقليمية كما في النزعة القومية. وهذه الظاهرة الأخيرة لا تفهم علي أنها تفتيت، بل انتشار لفكرة، أي أن الظروف الاجتماعية التي صاحبت ظهور الهويات المحلية تعامل كعولمة فكرية أو معرفية.

ويشير روبرتسن الي أربعة عناصر مستقلة ولكنها متصلة تشكل إطار العملية العالمية. وهذه العناصر هي: الذوات (الأفراد)، والدول القومية، والبشرية، والنسق العالمي للدول القومية. وهذه الأنماط الناشئة ترتبط ببعضها البعض في الفترة ١٨٧٠- ١٩٢٠ عن طريق سلسلة من العلاقات تتضح في الشكل ١ , ٤.

يهدف هذا الشكل البياني الي إيضاح العملية التجريدية للنسبية المتضمنة في التقدم نحو تجربة العالمية. ونسبية المجتمعات علي قمة الشكل البياني كما أفهمها هي الوعي بالمجال الأوسع للتفاعل بين الدول حيث يتصل قاع الشكل البياني بالهوية الفردية ليشمل البشرية كلها. والفرضية هي أن العالم يتحول الي وحدة واحدة. وهو لا يتنبأ بذبول الدولة بالطبع، ويؤكد علي أن ظهور الدولة القومية يعد في حد ذاته من نواتج الانتشار العالمي الذي ينظم المجال العالمي. وكل الصلات بين المصطلحات معرفية أو استطرادية بطبيعتها. وسنضع هذه المصطلحات في إطار ما سنشير اليه فيما بعد باسم مكان الهوية في الحداثة، وهو نفسه من نواتج الأنساق العالمية الناشئة ولكنه في



الشكل ٤,١٠ نموذج روبرتسن للعولمة

حد ذاته يضارع العالمي. والنسبيات هي طرق التعبير عن عمليات التمييز والفصل في الحداثة.(٢) من ثم فمفهوم "البشرية" لا يعد وعياً بالعالم الأكبر كرؤية عامة للعالم تعتمد علي عملية إضفاء السمة الفردية نفسها. وتضنيف العالم الي أنواع إثنية أو أجناس يعد نمطاً بديلاً لدمج "الآخر" في نفس النسق. وقد يتخذ إدراك وجود ساحة أكبر للسياسة والاقتصاد ضمن وحدات الدول أشكالاً مختلفة، من التسلسل الهرمي الامبريالي الي التنافس العالمي. ولا يتضمن الشكل البياني لروبرتسن شيئاً عن طبيعة عملية النسبية ولا عن الطريقة التي قد تتغير بها بمرور الوقت. بل إنه يشير الي مجرد إدراك لا يتم اكتشافه في العالم، بل يفترض وجوده وحسب، أي إدراك روبرتسن نفسه للحالة المعولمة للعالم، إدراك العقل الكوني.

ولا يري روبرتسن أننا نزداد تطابقاً مع بعضنا البعض. بل يذهب الي وجود عمليتي تداخل هما عولمة النزعة الإقليمية (كما في الدولة القومية) وأقلمة النزعة العالمية (توفيق العالمي في السياقات المحلية، أي الحداثة القومية، كالبوذية اليابانية). وهذه

(Appadurai, 1990; Friedman, 1991; Hannerz, 1991) بطرق تختلف قليلاً. وهناك أيضاً نوع اخر من التفكير، تفكير لا يتدني الي مستوي تساؤلات عن المعني والتفسير. وفي مناقشة أحدث زمناً، يؤكد روبرتسن علي أن المحلي نفسه منتج عالمي، وأن الإقليمي يعد أحد جوانب العولمة وليس نقيضها المتمم لها. وهناك سلسلة كاملة من الظواهر المحلية والتي تضفي السمات المحلية -الإثنية، القومية، الحركات المحلية- يمكن فهمها كنواتج عالمية. والاستراتيجيات التي تضفي السمات المحلية هي ذاتها تعد عالمية بطبيعتها. ونشعر هنا أن روبرتسن ربما يكون قد بالغ في التأكيد علي الجانب العقلي أو الدلالي لمثل هذه الظواهر. فيؤكد مثلاً علي "توحيد معايير" المحلية كما لو كانت هذه الأخيرة خطة للتصدير أو فكرة وليست موقفاً أو سياقاً اجتماعياً. وأوجه التشابه ذات السمات المحلية كهذه في رأينا تعد نتيجة للقوي والظروف الاجتماعية العالمية التي تثير ردود أفعال وآراء مماثلة. وفي حين أن روبرتسن ليس واضحاً دائماً، فالثقافة العالمية تبدو كأساس لانتشار نسخة طبق الأصل من الدولة القومية في القرن العشرين. «فتوالد الدول القومية -المتشابهة في كثير من سماتها- في القرن العشرين يفسر في رأيه بالإشارة الي تبلور ثقافة سياسية عالمية» (Robertson, 1992: 69).

هذه العملية التي تتلخص في تعبير "تبلور ثقافة سياسية عالمية" هي في الحقيقة عمية تتضمن إضفاء الطابع المؤسسي علي البني السياسية التي تتصل مباشرة بالتسلسل الهرمي الاستعماري وبعد الاستعماري وتكوين هيئات دولية لتنظيمها كالأمم المتحدة وهيئات المعونة وما الي ذلك. كما يبدو أن روبرتسن يري أن العالمية هي مسألة تفسيرات متنافسة "للظروف العالمية" وأن هذه الظروف تشكل بعض جوانب النسق نفسه، إلا أنه لا يقدم بديلاً للنماذج الاقتصادية السياسية في سياقها الخاص. والوعي بالعالمي والتواصل بين مناطقه والتفسيرات المتنافسة للعالميه ليست في رأينا أموراً محددة بدرجة تكفي لتقديم فهم دينامي للعملية العالمية. والقول بأن النزعات الأصولية مثلاً تقدم رؤي بديلة للموقف العالمي لا يفسر ظهورها وقوتها أو التوازي الزمني بين مثل هذه الحركات وسائر الحركات الإثنية والمحلية والطائفية.

والعولمة في رأينا تتعلق بأنماط الوعي، ولكنها أيضاً تتعلق برسوخ هذه الأنماط في فترات بعينها من تاريخ الأنساق العالمية القائمة بالفعل. وتتعلق العولمة بعمليات توصيف المعني وهي عمليات ذات طابع عالمي. ولا ينبغي الخلط بينها وبين عمليات

التوصيف العالمية التي هي عمليات محلية كالنزعات القومية والإثنيات وعمليات البلقنة، وهي في الحقيقة عمليات أقرب الي إضفاء للطابع المحلي منها الي العولمة.(٣) والأديان العالمية عند روبرتسن تساعد علي إيجاد هويات عبر قومية، إلا أنها لا تفعل ذلك إلا إذا عرّف أتباعها أنفسهم بذلك. فالبوذية مثلاً تعد محلية تماماً في سريلانكا حيث ترتبط بتكوين الدولة نفسها. في حين أن نسخها العالمية في كاليفورنيا وفي غيرها لها توجهات مختلفة تماماً باعتبارها حركات عالمية. ومشاهدة النيجيريين لمسلسل "دالاس" التلفزيوني قد يعد ظاهرة محلية بين المشاهدين؛ فمع أنهم علي وعي بالحالة المستوردة للمسلسل (أي عالميته)، فقد يستعينون بمثل هذه الحالة لتوصيف مجموعة من العلاقات الهرمية المحلية التي لا تشبه المجتمع الذي أنتج المسلسل. إلا أن المواطن العالمي الذي يسخر من هذه الحقيقة هو الممثل الفعلي للعولمة، لأن المعني الذي يضفيه علي عرض مسلسل دالاس في أفريقيا يعد عالمياً بطبيعته، فمعني العالمية في رأينا يساوي معني الحداثة. وقيام الإثنيات والدول يعد منتجاً عالمياً، إلا إنه لا يمكن فهمه من زاوية الانتشار الثقافي. وقد يتفق روبرتسن مع ڤالرشتاين في توصيفه للقومية بأنها ظاهرة عالمية، إلا أن الأخير ينظر اليها من زاوية القوي والعلاقات العالمية وليس من منظور انتشار الفكرة. وتعد الأقلمة من منتجات النسق العالمي في بعض مراحل "تطوره" وليست سمة عامة "للمجال العالمي". وظهور حركات العالم ،لرابع بهدف إعادة ترسيخ الاستقلالية الثقافية السياسية بين الشعوب المحلية يعد عملية عالمية من المنظور الاجتماعي. إنها تغير في تحديد الهوية الذي واكب اضمحلال الهوية الحداثية في المراكز المهيمنة في النسق العالمي. إلا أن الندوة التي عقدها "المجلس العالمي للشعوب المحلية" والعدد الكبير من التقارير الإعلامية وأفلام هوليوود كفيلم الرقص مع الذئاب، كلها زادت من إمكانية تجسيد شعوب العالم الرابع. والظاهرة الأخيرة هي العولمة، إلا أن ظهورها الآن يعد هنا أيضاً أحد النواتج المحددة للنسق العالمي في مرحلة نزع المركزية ونزع الهيمنة.

(٢) النسق العالمي

تشير العولمة الي عمليات توصف عادةً بأنها ثقافية، أي تركز علي إضفاء المعني علي الساحة العالمية. والساحة العالمية هي شرط العولمة. وهي شرط لنشأة الهويات

المحلية كالدول القومية والعالمين الثالث والرابع والإثنيات والحركات الدينية. وفي حين أن الأخيرة هي استراتيجيات للمحلية، فهي تتولد عالمياً (ولكن ليس بمعني "العولمة"). والساحة العالمية من نواتج مجموعة محددة من الخصائص الدينامية ومنها نشأة بني المركز والهامش واتساعها وتقليصها وتفتيتها وترسيخها من خلال دورات من الهيمنة المتحولة. وهذه المجموعة من الخصائص الدينامية التي نوقشت بقدر من التفصيل في مطبوعات أخري (Ekhom, 1975; Ekhom and Friedman, 1980; Friedman, 1992) هي ما نشير اليه باسم النسق العالمي أو العملية العالمية. وهناك عمليات ثقافية عديدة تتولد مباشرة في الأنساق العالمية. وهي عمليات صوغ الهوية وتفتيتها كما سبقت الإشارة. وهناك ظواهر أخري أقل نسقية، كهدية عجائن المكرونة التي أتي بها ماركو پولو من الصين. وكانت رحلات ماركو پولو جزءاً من عملية نسقية، إلا أن المكرونة يصعب مناقشتها من منظور نسقي في مقابل سائر المنتجات. وإدخال المكرونة في المطبخ شبه الجزيرة الإيطالية هو عملية عولمة، والتقنين النهائي للمطبخ الإيطالي القائم علي المكرونة يعد من منظور مجازي عملية توفيق ثقافي أو ربما كانت عملية تهجين. إلا أن مثل هذا المزيج لا تكمن أهميته إلا من منظور ممارسة الهوية المحلية، لا من منظور تحديد هوية المواطن العالمي لأصول عناصر بعينها. من ثم فالقول بأن المكرونة قد أصبحت إيطالية وأن أصلها الصيني أصبح غير ذي صلة هو لب عملية إنتاج الثقافة في هذه الحالة. والإبقاء علي الأصول أو طمسها هو مسألة ممارسة الهوية. ويمكن تحويل طبيعة ثقافة إقليم من الأقاليم الي مسألة تحديد هوية، وبالتالي الي مسألة هوية. ويمكن القول هنا إن ممارسة الهوية هي مسألة أنساق عالمية لا مسألة عولمة. فالأخيرة وليدة الأولي. وممارسة الهوية تشكل العناصر الفاعلة وتحولها في النسق، وهي العنصر المحرك وراء إيجاد صيغ محددة للمعني، وهو ما يشير ضمناً الي أن المناقشة السابقة للعولمة تتعلق تحديداً بالآليات النسقية العالمية للعولمة.

وتشتمل الأنساق العالمية علي عمليات العولمة. فهي تشمل إيجاد أنماط مؤسسية عالمية وعمليات عالمية لتحديد الهوية ونواتجها الثقافية. إلا أن العمليات العالمية هي القوي الرئيسة في التحول الاجتماعي لأجزاء كبيرة من العالم حتي بدون إيجاد شبكات مؤسسية عادية. وانهيار الامبراطوريات الكبري وتحولها في العالمين القديم والجديد ونسخ الأنساق الاجتماعية "القبَلية" نتيجة لإعادة توجيه التجارة، ونشأة مجتمعات

استعمارية، وإفراز صيادين وملتقطين وإمارات وتعددية، والبروليتاريا المهمشة وطبقات الدول، كلها تمثل مجموع عناصر النسق العالمي، أي تتولد عن العمليات العالمية. وإني لأري منذ سنوات طويلة أن العالم الذي يدرسه علماء الإنسان هو عالم تحول بنيوياً بالفعل باندماجه في النسق العالمي (Ekhom and Friedman, 1980). ويتركز معظم بحثنا فيما نسميه علم الإنسان النسقي العالمي علي العمليات التحولية الاندماجية التي تفرز "الحاضر الإثنوجرافي" الذي ترجمته الإثنوجرافيا، وهي من نواتج النسق العالمي أيضاً، الي لغات خطاب عن الهوية الغربية، لغات خطاب للنزعة التطورية والنسبية والمجتمع ككيان مكتمل، وللثقافة كجوهر. وقد طغي النسق العالمي علي التحول الحقيقي لمجتمعات العالم وتجسيد المركز لنواتج هذا التحول. ولا داعي الآن للإصرار علي اعتبار التحول الاجتماعي تحولاً ثقافياً أيضاً. وظهور التوحش والسحر الواسع النطاق وملوك فريزر الخائفين والبني العشائرية الجديدة في أفريقيا الوسطي بأواخر القرن التاسع عشر، كلها من نواتج تحول مفجع للمنطقة بأسرها. وتعد هذه السمات الأخيرة تغيرات ثقافية كبري وبدع في مجالات مهمة وانقطاعات حتي علي الرغم من وجود استمراريات تحولية واضحة (Ekhom-Friedman, 1991).

ويتضمن النسق العالمي ربطاً بين "القطاعات" التي تتمدد وتنكمش وهوامشها التي تظهر وتختفي. ويعد الربط أحد التحولات الحاسمة لأنماط الحياة بأوسع معني للكلمة. كما أنها عملية تاريخية طويلة المدي لا يمكن فهمها تماماً إلا بذلك. والعمليات التاريخية للأنساق العالمية لها خصائص محددة، كالتمدد والانكماش، والهيمنة والتفتت، وتغذية حالات الوجود والحد منها، وردود أفعال المشاركين فيها واستراتيجياتهم. ونري أن هناك علاقة مباشرة بين ظروف الحياة التي تظهر في مثل هذه الأنساق وتولد ما سنشير اليه باسم "أحياز الهوية" التي تنشأ عنها أنماط مؤسسية تجسيدية محددة ثقافياً. وتتضمن مثل هذه الأنماط كيفية تصنيف القوي المركزية للعالم، وكيفية تغير هذه التصنيفات بمرور الوقت، وكيفية نشأة مفاهيم كالحداثة والبدائية والتقليدية وتوقيت ظهورها ومكانه، ومختلف الأنظمة الاستعمارية والدول بعد الاستعمارية والحركات الاجتماعية والثقافية. ومن هذا المنظور، فإن أحياز الهوية في النسق العالمي هي المصدر لكثير من مضمون "العولمة".

وتشير "العولمة" في هذا السياق الي نشأة بني مؤسسية عالمية، أي البني التي تنظم

المجال العالمي القائم بالفعل، والأنماط الثقافية العالمية، وهي أنماط إما تفرزها أشياء وصور متاحة علي المستوي العالمي أو تتحول اليها هذه الأنماط. وحقيقة أن مثقفي الغرب يفسرون العالم كمكان واحد ليست في حد ذاتها من حقائق العولمة ما لم تتحول الي تفسير سائد في بقية نسق العالم. وحقيقة أن الدولة القومية قد أصبحت ظاهرة عالمية ليست من حقائق العولمة، بل ظاهرة نسقية عالمية.[٤] والبلقنة ليست عولمة، ولكنها ظاهرة عالمية بكل تأكيد. ودينامياتها لا تتعلق بإنشاء هيئات تنتشر في مناطق واسعة أو في أرجاء العالم، بل تتعلق بتحول في علاقات تحديد الهوية الذاتية في العالم في منعطف تاريخي بعينه.

العولمة في الأنساق العالمية: عملية مؤسسية. يسهل دائماً تحديد العلاقات العالمية من منظور المؤسسات المرئية كالإدارات الاستعمارية والشركات العابرة للقوميات والنظام المصرفي العالمي ومنظمات العمل والبني الدينية الدولية للمسيحية والإسلام وشبكات الإعلام وما الي ذلك. ويمكن الإشارة الي ظواهر كهذه بوصفها "عولمة" في مقابل "عمليات نسقية عالمية"، لأن تنشأ داخل مجالات عالمية قائمة بالفعل. والإدارات الاستعمارية تدعم تسلسلاً هرمياً عالمياً قائماً بالفعل وتضفي عليه الطابع المؤسسي. والشركات المتعددة الجنسيات منتج نشأ تاريخياً عن مرحلة ما من العلاقات العالمية. والنظام المصرفي العالمي ومنظمات العمل والبني الدينية وما اليها هي نواتج مشروعات اندماجية في نظم عالمية قائمة بالفعل. ولإيضاح المقصود هنا، يمكن أن نأخذ مثالاً من صناعة السياحة التي تعد من أكبر الأنشطة الاقتصادية المتعددة الجنسيات في العالم، إن لم تكن أكبرها. فوجود السياحة علي نطاق واسع له علاقة باتجاهات الاستهلاك المتنامية. ويمكن القول إنها نشأت عن تفاعل بني الدخل المتغيرة في بؤرة النسق وظروف الانتقال المتغيرة. وبذلك فهي ظاهرة نسقية عالمية. إلا أن تقنين صناعة السياحة بهذه الصورة وبناء عوالم خيالية بعيداً عن الوطن ونمط الإعلان ونفس البنية التنظيمية للسياحة تعد في رأينا مسألة عولمة وخلق صريح للبني الاجتماعية العالمية. والبني المعولمة ليست جديدة علي النسق العالمي الراهن. وقد كانت الشركات التجارية من القرن الخامس عشر الي الثامن عشر بني مؤسسية عالمية. ووجود بني كهذه، بما في ذلك أنواع الشتات الفعلية للمستعمرات التجارية التي أقامتها شركات بمفردها يعد إحدي سمات الحضارات التجارية الكبري التي ترجع الي العالم القديم. وكانت

الامبراطوريات الكبري في الماضي عبارة عن كيانات معولمة قوية، وكانت غالباً ذات ثقافات عولمية قوية. وحتي في غياب البني الامبريالية الواضحة، أفرزت نظم التجارة في المحيط الهندي وجنوب شرق آسيا عولمة مؤسسية وثقافية ضخمة فيما يشار اليه دائماً باسم "تهنيد" Hinduization جنوب شرق آسيا وإندونيسيا وأسلمة المحيط الهندي. وتعتبر شبكة سي إن إن الإخبارية كياناً عالمياً ينتج واقعاً للمشاهدين في معظم أرجاء عالم اليوم. ومن إعلاناتها ما يقدم أمثلة رومانسية لمشاهديه من مختلف بقاع العالم مستعيناً بثقافات مختلفة وصور مادية متباينة في دفاع مصور عن وحدة الجنس البشري تحت لواء شبكة سي إن إن. و"الجنس البشري" عند روبرتسن هو أيضاً الهوية الأساسية لشبكة الأخبار العالمية نفسها. ويعد التكييف الاجتماعي علي الساحة العالمية من خلال تطبيق عملي مستنسخ بصورة عادية هو لب العملية المؤسسية للعولمة.

العولمة في الأنساق العالمية: عملية ثقافية. من الخطأ بالطبع أن نفرق نوعياً بين العمليتين المؤسسية والثقافية، لأنهما جانبان متزامنان من جوانب العالمية بينهما تداخل شديد. ويعد تجسيد العوالم والمشاهد الأخري وأحلام الطواف حول العالم جزء من التنظيم المؤسسي لصناعة السياحة ويحرك كثيراً من أنشطتها. والشركات التجارية الكبري متخمة بأنماط التجسيد التجاري سواء في ممارساتها أو تفسيرها لذاتها. ومع ذلك فإننا نري من جانبنا ضرورة أن نقوم بتفرقة تحليلية هنا، تفرقة بين الجوانب وليس بين مستويات الواقع. وذلك بغرض إيضاح البني المحددة التي تتضمنها هاتان العمليتان. ومما يزيد من أهمية ذلك أن الكتابات التي تدور حول العولمة ثقافية عن وعي ذاتي، ونحن نري أن العولمة مجموعة فرعية من العمليات النسقية العالمية.

والوعي بالعالمية وبعالم يتفجر الي الداخل والقرية العالمية وكل أنماط تجسيد العالمية، سواء كأجزاء مفتتة أو ككيانات كلية، من الموسيقي العالمية الي خرائط العالم، كلها نواتج معولمة وليست مجرد تجسيداتنا للعالم الأكبر إلا إذا شاركت في ساحة عالمية لتحديد الهوية أو كانت جزءاً منها.

ويمكن لنا هنا أن نحاول تحديد النطاق الذي ينطبق عليه مصطلح العولمة بالمعني الثقافي:

١. المطلوب هنا هو إطار ثابت للمرجع العالمي، إطار يسمح بالنفاذ من مختلف أجزاء النسق العالمي الي نفس مجموعة أنماط التعبير أو التجسيد. وينطبق هذا

علي أي نوع من أنواع التعبير أو التجسيد، سواء علي شكل شئ أو صفة.

٢. لكي تساعد العولمة علي المجانسة لابد لأطر إضفاء المعاني أن تنتمي الي نفس الإطار الذي ينتمي اليه المكان الذي ظهر فيه "الشئ" لأول مرة.

يشير أول هذين المطلبين الي عولمة ضعيفة. فلا يشير إلا الي وجود مجال مرجعي عالمي والي النفاذ الي ساحة أوسع، وراء الجماعات المحلية والأقاليم والدول والمناطق. والمطلب الآخر نمط أقوي يشير ضمناً الي أن آليات توفيق العالمي نفسها قد تعولمت، أي أننا جميعاً نفهم الأشياء وأنماط التجسيد المنتشرة في الساحة الأكبر بنفس الطريقة. ويتكون أساس النمط الأول من كل الوسائل التي تنقل أنماط التجسيد في النسق العالمي وتضمن تلقي ما يتم إنتاجه ونقله. ويكمن أساس الآخر في إيجاد ذوات علي نطاق عالمي تفسر العالم بصور متشابهة. وهناك سلسلة متصلة من الاحتمالات يمكن التمثيل علي بعض نقاطها بشكل ملموس.

إن وجود أجهزة كالراديو والتلفزيون بقدرتها علي استقبال موجات من نقاط بث مختلفة يؤدي الي الاحتمالات التالية:

١. هذه الأجهزة لا حاجة لاستخدامها كوسائل لنقل مضمون الإشارات التي تحتوي عليها، ولكنها قد تكون مجرد أشياء قيمة يتم تبادلها في الأعراس والمآتم، أو تمنح للعملاء.

٢. هذه الأجهزة يمكن استخدامها في سياق التواصل، ولكن بطريقة تقتصر علي ما يلي:

(أ) لغة التواصل قد لا تكون مفهومة.

(ب) الصور قد تكون مفهومة ولكنها تفسر من منظور سياق محلي.

(جـ) الصور قد يتم فهمها من منظور مجالات مألوفة لإضفاء المعاني، أي أشكال مألوفة من الأزياء والمركبات والبيوت وما اليها، وقد يتم تأويل أنشطة الأشخاص المتجسدين علي أساس هذه الصور التي لها معني ومتاحة بدرجة أعم، ولكن نظراً لأن اللغة غير مفهومة، فإن نطاقاً عريضاً من التأويل علي أساس رنين محلي قد لا تكون لها صلة بالمعني الأصلي الذي ينسب لمجموعة الصور.

٣. هذه الأجهزة قد تستخدم في سياق التواصل ولكن بطريقة تقتصر علي ما يلي:

(أ) لغة التواصل قد تكون مفهومة ولكن قد يختلف سياق إضفاء المعني.

(ب) الصور قد تكون مفهومة في علاقتها باللغة المستخدمة والنطاق المحلي للمعني المكتسب، إلا أن هذا النطاق قد لا يكون ذا معني إلا من منظور السياقات المحلية. فقد يفهم س من الناس أن دالاس تدور حول المليونيرات ومشكلاتهم مع العلاقات الأسرية وطموحاتهم الشخصية، وقد يري أوجه تشابه مع أحواله، إلا أن الترف قد يكون ضرورياً للتطبيق المحلي للهوية والمكانة الاجتماعية لدرجة أن تيمات القصة تصبح غير ذات صلة.

والشرط الأساسي للعولمة القوية هو مجانسة السياقات المحلية بحيث تكون للذوات في مختلف الأوضاع في النسق ميل لإضفاء نفس المعني علي نفس الأشياء والصور وأنماط التجسيد المعولمة. والعولمة الضعيفة يترتب عليها أن المحلي يستوعب العالمي في نطاقه الخاص بالمعني الذي يتم تطبيقه. والعولمة القوية تتطلب إنتاج أنواع مماثلة للذوات علي نطاق عالمي. ولفهم الاختلافات بين أنواع العولمة، لابد من فهم طبيعة العملية العالمية نفسها، أي كعملية اجتماعية تقوم بتحويل الظروف الاجتماعية لإنتاج إضفاء المعني.

العولمة والمواطنة العالمية المتحررة من الوهم. هل هناك حالات إضفاء معني وهوية وثقافة عبر ثقافية وعبر قومية؟ طبقاً لهذا التوجه، لا تكون مثل هذه الحالات ممكنة إلا حين تكون عملية تحديد الهوية عبر ثقافية صريحة، أي مختلطة أو فوق قومية، أي ليست بين بين، بل فوقية. ونري أن هذا النوع من تحديد الهوية افتراضي من المنظور العالمي، حيث يتطابق مع الوضع الكوزموبوليتاني نفسه. والمواطن العالمي من ناحية الهوية يعد وسطاً دون أن يقف علي عتبة الشعور. فهو يتحول ويشارك في عدة عوالم دون أن يتحول الي جزء منها. إنه وضع وهوية مثقف يقف خارج الساحات المحلية التي يتحرك بينها. وممارسة المواطنة العالمية المألوفة لدي الإثنوجرافي العالمي للثقافة تقوم علي حفظ المسافة وعلي التفوق علي المحلي. والمواطنون العالميون يفتقرون الي الأصالة ويتسمون "بالحداثة" في جوهرهم كما سنري فيما بعد. وبتغيرهم المستمر إزاء الهويات الأخري لا يتسني للمواطنين العالميين إلا أن يلعبوا أدواراً وأن يشاركوا بصورة سطحية في واقع غيرهم من الناس، وواقعهم الوحيد هو التغير نفسه. من ثم فالتعارض بين الكوزموبوليتاني والمحلي مجرد خصم من معني الكوزموبوليتاني نفسه، وهي فكرة

تفترض وجود ثقافتين محليتين علي الأقل. والأنثروبولوجي الذي يدرس العولمة يتورط في تحديد الهوية الذاتية حين يحدد هوية موضوع دراسته. وقد جاء وقت كان يمكن للمواطنين العالميين فيه أن ينتحلوا صفة سادة الغيرية. وكان هذا في عالم من الثقافات المتمايزة والفسيفساء الكلاسيكية للنسبية. وكان هذا نفسه من وجهة النظر النسقية العالمية صورة خادعة ناتجة عن النظام الامبريالي للهيمنة الغربية. وبانهيار هذا النظام، بدأ تمايز الحدود الثقافية في التلاشي. وتحول العالم الي "نطاق تدريجي من الاختلافات المختلطة" (Geertz, 1980: 147)، وهو ما يعد كما أشرنا من قبل أحد أعراض الفوضي في العلاقات بين القوي وليس ظهور حقيقة جديدة. ويمكن لعلماء الأنثروبولوجيا أن يعيشوا علي هوياتهم القديمة بإعادة تعريف "موضوعاتهم". وبإعادة تعريف المنتجات المعولمة، يتحولون الي الموضع الأول لتحديد الهوية العالمية، والي خبراء في الثقافة العالمية. وينضم علماء الأنثروبولوجيا العالميون الي طابور الأوصياء علي الفن العالمي ونقاد الفن والأدب ... كانوا محتكرين للغيرية، ثم استعاضوا عن احتكارهم بإعادة تعريف موضوع دراستهم بأنه غيرية مهجنة مختلطة -غيرية في الوطن والوطن بين الغير. وقد تكون المرونة الذاتية لعلماء الأنثروبولوجيا هي التعبير عن المواطنة العالمية التي تفتح الطريق لفهم ظروف العولمة. فالبني والكيانات العابرة للقوميات هي نفسها موصع البني العابرة للثقافات. إلا أن السؤال هو لماذا تظهر تلك المرونة ،ذاتية ومتي، لأنها الحالة التي لا يكون الوعي فيها مجرد استجابة لوجود المؤسسات العالمية ولوجود العمليات العالمية القائمة باستمرار. بل إننا سنشير فيما بعد الي أن له علاقة وثيقة بظروف تحديد الهوية الذاتية بين القائمين علي مثل هذه المؤسسات.

النسق العالمي والمؤسسة العالمية والعولمة. يتلخص رأينا في أن هناك علاقة احتواء بين الأنساق العالمية وعمليات العولمة. فالأنساق العالمية تساعد علي إيجاد كيانات داخلية ذات طابع عابر للدول، وهي كيانات ذات طبيعة سياسية في الغالب، وتضم كيانات تحالفية، سواء سياسية أو عسكرية، وكيانات ثقافية ووسائل الإعلام والهيئات الدبلوماسية وهيئات المعونة وما الي ذلك. وعلي المستوي الأدني، هناك الكيانات الاقتصادية المتعددة الجنسيات والاستثمار العالمي وآلات المضاربة. وقد افترضنا أن هذه البني ليست جديدة ولا تفرز عملية عولمة ثقافية بالضرورة. فالأخيرة تتطلب نمو وعي عالمي علي الأقل بين طاقم العاملين في مؤسسات معولَمة أو معولِمة، من اقتصاديي

البنك الدولي والدبلوماسيين الي علماء الأنثروبولوجيا. وهو وعي لا ينتج عامة في بعض نقاط النسق العالمي حيث تقوم الهيمنة المضمحلة والفوضي الي جانب الكثافة المتزايدة للاتصال، بفرض العالمي علي الوعي اليومي. ولكن قد نفترض أيضاً ظهور بنية طبقية عالمية أو نخبة دولية تتألف من قمة الدبلوماسيين والوزراء وكبار المسئولين وممثلي الهيئات الدولية كالأمم المتحدة ممن يلعبون الجولف ويتناولون العشاء والأنخاب معاً ويشكلون نوعاً من الجماعات الثقافية. وهذا ويتداخل هذا التجمع مع نخبة ثقافية دولية من تجار الفن وممثلي دور النشر والإعلام وأهم شخصيات صناعة الثقافة الضالعين بصورة مباشرة في أنماط التجسيد الإعلامي والأحداث وينتجون صوراً عن العالم وصوراً للعالم. والأخبار من صنعهم، وعنهم في معظمها، وتنقل رؤاهم عن الواقع. وهذا لا يشير ضمناً الي تجانس هيمني. كما أنه لا يعني ضمناً أن هوياتهم ناتجة تماماً عن حالة عامة من العمليات العالمية لتحديد الهوية وتحديد الهوية الذاتية اللتين لا ينبغي الخلط بينهما وبين وجود المؤسسات والشبكات العالمية. إذن فالتفتت العالمي يشير ضمناً الي تزايد أنماط تفسير العالم وأن هذا التزايد هو المحتوي المحدد تاريخياً للغات الخطاب العالمية. ويمكن للبنك الدولي أن يتحول عن التطورية الشاملة الي تأييد جاد للبدائل القبَلية. وليس البنك الدولي نفسه هو مصدر أي من هذين الوضعين، مما يحتم البحث عن هذا المصدر في رأينا في حيز الهوية المحددة "للحداثة" وتذبذبه التاريخي. إلا أن هناك أيضاً بعض السمات المشتركة هنا والتي يمكن إرجاعها الي المواقف المشتركة لمثل هذه النخب. ومن هذه النقاط نشأ كثير من الجدل حول العولمة، من "المد العالمي" الاقتصادي الي "القرية العالمية" الثقافية.

والعمليات العالمية تحتوي علي حدودها الداخلية وتحيلها وتربطها جدلياً بالبني المحلية وبشكلاتها معاً. وفي هذا المنظور، فإن افتراض أن مثل هذه العمليات تنظمها الدول والأسواق والحركات والحياة اليومية (Hannerz, 1992b: 217-97) هو افتراض غير عملي، لأن الكيانات نفسها تنشأ وبصور شتي داخل العملية العالمية الأكبر. فالدول الأفريقية لا "تدير المعني" بنفس الطريقة التي تديره بها دول جنوب شرق آسيا أو أوربا. وتنظم شركات الشحن عوالمها بصورة تختلف تماماً عن حركة الخضر في الغرب. وعلي خلاف ذلك نري من جانبنا أن تحليل الظواهر العالمية ينبغي أن تركز علي طريقة نشأة مثل هذه الأشكال الثقافية المؤسسية كالدول والأسواق والحركات والحياة اليومية

وأسلوب انتشارها في نقاط الوصل العالمية المحلية في النسق العالمي.(٥)

إعادة صياغة الثقافة: العودة الى الفعل

إذا كانت العولمة الثقافية كما سبقت الإشارة من نواتج النسق العالمي، فقد نفترض ايضاً أن مفهوم الثقافة في حد ذاته ينشأ من تحول مراكز مثل هذه الأنساق. والثقافة من وجهة النظر العالمية نتاج أصيل للحداثة الغربية التي تتألف من تحويل الاختلاف الي جوهر (Friedman, 1987, 1988, 1991). ونقطة البدء فيها هي الوعي بالتميز، أي بالاختلاف وبالسبل المختلفة لعمل الشئ نفسه. وحين يمكن إرجاع الاختلاف للسكان المتميزين تكون لدينا ثقافة أو ثقافات. ومن هنا يسهل تحويل الاختلاف الي جوهر وعرق ونص ومثال وقاعدة وبنية دون الحاجة لاختبار العملية الفعلية التي يستنسخ بها التميز. والثقافة وهي أداة حديثة إذا طبقت علي السياق العالمي الذي نشأت فيه تؤدي الي تحويل العالم الي جوهر وإيجاد صيغة لمختلف الثقافات أو الجماعات العرقية أو الأجناس حسب الحقبة التاريخية والهويات المهنية للقائمين بتحديد الهوية.

والناس يفعلون أشياء محددة ويضفون معاني محددة، وهذه الأخيرة أيضاً نمط تطبيقي محدد. فإذا أمكن العثور علي مثل هذه التحديدات لدي إحدي الجماعات، ينبغي أن نتساءل كيف نشأت. وكيف يصبح التطبيق أو المعني المحدد أكثر أو أقل تجانساً لدي الجماعة والي أي مدي؟ هنا تلعب وظائف التكييف الاجتماعي والسلطة والهوية أدواراً حيوية.

والثقافة من هذا المنظور إشكالية دائماً. فتكوينها واستنساخها من المسائل الجدلية. نحن نعترف بالطبع بأن كثيراً من تميز التطبيق يعد تلقائياً واعتيادياً نسبياً، إلا أنه ينبغي علينا هنا أيضاً أن نتساءل كيف ينتظم الاعتيادي في السياق الاجتماعي الأكبر أو كيف "يتم تطبيعه". وعلينا أن نفسر دوره. وكل هذا يلقي الضوء علي استحالة تفسير التميز الثقافي من زاويته هو نفسه. كما يستحيل فهمه كنطاق مستقل يمكن أن يفسر تنظيم السلوك.

وإذا كان تطبيق المعني وتطبيق التفاعل قد تطورا عن ظروف (موضوعية) محددة تاريخياً للوجود الذاتي، إذن فلدينا نموذجٌ لإنتاج التميز لا يحتاج للاعتماد علي فكرة مسبقة عن الثقافة كتنظيم للمعني.

بعبارة أخري، فالثقافة تمارس بالممارسة وتتكون بها. ولا تكون قاعدة أو نموذجاً إلا إذا استخدمت اجتماعياً بهذا المعني، أي تكتسب صفة اجتماعية أو تنقل مجموعة قواعد مستخلصة من سياق إنتاجها. وقوة الثقافة هي قوة العلاقات الاجتماعية التي تنقل افتراضات عن العالم من شخص أو موقف الي آخر.

وأخطر سمات فكرة الثقافة وأشدها تضليلاً هو أنها تساعد علي تسطيح الطرق الشديدة التباين التي يحدث بها إنتاج المعني في المجال الجدلي للوجود الاجتماعي. وهي تدمج تحديد هوية التميز علي يد عالم الأنثروبولوجيا مع إيجاد المخططات الدلالية وتقنينها علي يد من هم موضع الدراسة. وهي تخلط بين تحديدنا لهويتنا وتحديدهم لهويتهم، وتحط من شأن تجربة الناس بتحويلها الي تصنيفاتنا المعرفية. وكان جيرتز صريحاً في هذا الصدد بتأكيده علي أن الطقوس والكيانات الاجتماعية وبني السلطة كلها من نوع واحد، أي أن النصوص الثقافية هي المواصفات بالنسبة لقوائمنا الثقافية (Geertz, 1980: 135).

والثقافة بوصفها التناص الأنثربولوجي للغيرية لا تمثل الطريقة التي يتم بها إفراز تميز الغيرية والحفاظ عليه تمثيلاً صحيحاً. فهي تتكون من مجرد ترجمة تحديد هوية التميز الي هوية وفي النهاية الي تمييز الهوية. وتكمن فائدتها كلها في خصائصها التصنيفية، إلا أن هذه الخصائص موضع شك كبير. ويكمن ضعفها في أنها لا تقول شيئاً عما يتم تصنيفه، مما يجعلها نوعاً من التواصل الشارح عن الاختلاف نفسه. وتثقيف العالم يتعلق من المنظور العالمي بكيفية قيام مجموعة محددة من المتخصصين يتخذون أماكنهم في مواضع مركزية بمطابقة العالم الأكبر وتنظيمه وفقاً لخطة مركزية للأشياء. والملحوظة التالية عن "التهجين" تعد مثالاً علي مثل هذا التناص في السياق المشار اليه سابقاً للمواطنة العالمية المتحررة من الوهم. وكان المزج الكريولي فيما مضي شيئاً حدث للآخرين الاستعماريين في العالم. والآن في عصر تفتت النظم الهرمية حيث لم يعد هناك مركز نموذجي يُنظر منه الي الآخر، يتحتم علينا أن ننظر نظرة عامة من فوق العالم أو ربما من داخل طائرة. ولكن تظل الفكرة قائمة من الناحية المنطقية علي مفهوم الثقافة كنص، كمادة؛ أي ذات خصائص قد تختلط أو تمتزج مع ثقافات أخري.

التهجين كنزعة تجريدية مشوشة

يعد المزج الكريولي نتيجة حتمية لاستخدام مفهوم الثقافة الذي انتقدناه منذ قليل. فهو يشير الي التقاء المعاني المستقاة من مصادر شتي وامتزاجها في مكان واحد، وهو موقف ينشأ علي ما يبدو علي نطاق عالمي في الآونة الأخيرة:

«إن فكرة التهجين ... تلخص عملية ثقافية من نوع منتشر في عالم اليوم. ويشير المفهوم الي عملية تمتزج فيها المعاني والأنماط الهادفة من مصادر تاريخية مختلفة هي في الأصل مستقلة عن بعضها البعض من حيث المكان. والثقافات الهجين هي في أنقي صورها (هكذا!) غير نقية في جوهرها؛ وهو ما نعتبره حقيقة إثنوجرافية بلا قصد محدد. والسياق الأمثل للتهجين هو بنية اجتماعية يكون لحاملي هذه المواريث فيها اعتبار أكبر مما لغيرهم وكذلك مواريثهم نفسها» (Hannerz, 1991a: 96)

هذا الامتزاج بين الثقافات والاندماج الذي يفترض أنه يؤدي الي نواتج جديدة هو مجاز لا يصلح إلا من زاوية مجاز سابق هو مجاز الثقافة كمادة، أو كسائل في هذا الصدد. وتشيئ الثقافة أو إضفاء سمات المادة عليها يؤدي أيضاً من الناحية الشكلية البحتة الي فهمها كنواتج لا كإنتاج. من ثم ففي حين أن التلميح يشير الي "التنظيم الاجتماعي للمعني"، فالتنظيم الاجتماعي يختفي في الإشارات الي تدفقات المعني، من المركز الي الهامش والعكس. إلا أن مجاز المادة يزداد تعقيداً بالمدلولات السياسية الضمنية لمفهوم المزج الكريولي، المدلولات التي يتم تجاهلها في اللغة الموضوعية للنزعة الثقافية. والاستعانة بمفهوم الكريول في اللغويات واضح تماماً، ولو أنه موضع جدل شديد. فهو عادةً يفهم علي أنه يشير الي موقف أو مرحلة يتم فيها استيعاب لغة ثانوية أو بدائية يستعان بها في التواصل بين مختلف الجماعات، سواء في التجارة أو في المواقف الاستعمارية، في مكانة لغوية أولي علي لسان جيل جديد من المتحدثين. واللغة الثانوية الأشد بدائية يشار اليها غالباً باسم "رطانة" pidgin. وهذه "الرطانة" تحتوي علي عناصر من لغتين علي الأقل، وهذا هو المجال الذي قد يدخل فيه مفهوم المزج. إذن "فالمزج الكريولي" يشير الي العملية التي تكتسب فيها الرطانات متحدثين بها مع تعقيد ضمني لكل من العناصر النحوية والمعجمية. وقد تعرضت تصنيفات الرطانة والكريول في الآونة الأخيرة للهجوم واعتبر البعض أنهما ليسا مصطلحين نظريين مفيدين. ويري البعض أن العديد من لغات العالم "الطبيعية" الكبري هي في

حد ذاتها نواتج عمليات مماثلة، وهو ما يحد من دقة تصنيفي الرطانة والكريول. وفي حين أن هناك اختلافات بنيوية واضحة بين ما يعرف باللغات الطبيعية والرطانات، علي الأقل حين تعرَّف الأخيرة بأنها أشكال ثانوية للتواصل، ليست هناك معايير لغوية كافية للتمييز بين اللغة الكريول واللغات "الطبيعية". بل إن ما يتبقي من تصنيف "الكريول" هو مكانتها الثقافية الخالصة في علاقتها باللغات الأكثر "أولية" أو الطبيعية. وفيما يتعلق بالمزج، يمكن القول أيضاً إن كل اللغات تعتبر كريول أو هجين، وهو ما يوحي بأن المفهوم ليست له قيمة لغوية متميزة. وحين يتم نقل مصطلح "كريول" للمفهوم التجريدي للثقافة، فإنه لا يعبر إلا عن فكرة المزج، مزج ثقافتين "نقيتين" أو أكثر، أي ثقافة زنجية نقية + ثقافة بيضاء نقية + ثقافة هندية نقية. والحقيقة أن تصنيف الآخرين بهذه الصورة يعد من نواتج السياقات الاستعمارية لعمال المزارع الجماعية يقوم علي مجموعات مختلفة من العمالة المجلوبة و"المحلية". وقد اتخذت النخب المسيطرة هذه التصنيفات ولم يتحول الكريول الي نمط لتمييز الذات إلا في ظل ظروف خاصة من التكييف الاجتماعي. ورأينا هنا أن الكريول نمط لتحديد هوية الآخرين، نمط تساعد علي ترسيخه ترتيبات الهيمنة التي نشأت في النسق العالمي. والطبيعة المختلطة لثقافات الشعوب الأخري لا تصبح حقيقة إلا بترسيخ دعائم الهويات الاجتماعية. من ثم فليس من اليسير إقناع الانجليز والفرنسيين بأنهم أيضاً يتحدثون لغات كريولية أو بأن لهم ثقافات كريولية مهجنة. وقد نشب الجدل بين الإيطاليين حول أصل المكرونة، وذهب بعضهم الي أنها سبقت رحلات ماركو پولو. إلا أن العلاقة الصينية تعد حالياً في نظر الأغلبية غير ذات صلة بالنسبة للتعريف الثقافي للاسباجيتي. ويعد ترسيخ جذور الهوية المهجنة والحفاظ عليها فعلاً اجتماعياً لا حقيقة ثقافية. أي أن تعريف الكريول أو الهجين يشير ضمناً الي الاعتراف بالأصول المختلفة، وهو اعتراف يجب الإبقاء عليه جزءاً من هوية حملة هذه الثقافة المختلطة "موضوعياً" حتي يكتسب تصنيف الكريول أية مشروعية بمرور الزمن.(٦) وكان استخدام مفهوم "الكريول" في السياقات الاستعمارية يمثل آلية ثابتة لتحديد الهوية تقوم علي رؤية تجريدية غير مادية للثقافة. وإذا كان العالم يعد اليوم مهجناً، فهذا يعبر عن هوية المصنِّف الذي يري في انتهاك الحدود الثقافية أي العرقية القومية ظاهرة عالمية. وليست المشكلة أننا فجأة أصبحنا في مواجهة تدفقات ثقافية علي نطاق عالمي

يشبه تلك التي حدثت علي نطاق أضيق في قطاعات المزارع الاستعمارية بالكاريبي أو جنوب شرق آسيا. بل المشكلة أن ظروف تحديد هوية الذات والآخر قد تغيرت. فالثقافات لا تتدفق معاً وتمتزج كل بالأخري. بل تقوم بعض العناصر الفاعلة، في وضع استراتيجي غالباً، بتحديد هوية العالم كجزء من تحديدهم لهويتهم الذاتية. والامتزاج الثقافي هو تأثير تطبيق الأصول المختلطة.(٧)

العولمة كانقطاع

إن موقف أپادوراي من العالمي أشبه بالموقف الذي اتخذناه من حيث محاولته التمسك برؤية عن نسق عالمي تحدث في داخله العمليات الثقافية. ولكن ظهرت رؤية مادية للثقافة، بل لنسق ثقافي عالمي، وتنتج رؤية عن التشوش الثقافي والفوضي الثقافية (Appadurai, 1990: 20)، مما يؤدي الي عرقلة احتمال أكثر خصوبة يشمله هذا العمل. فهو يقسم العالم بصورة تعسفية بعض الشئ الي نطاقات إثنية ونطاقات إعلامية ونطاقات تقنية ونطاقات مالية ونطاقات إيديولوجية. ونحن هنا متحررون من تعقيدات مفهوم الثقافة. ولدينا بدلاً من ذلك سلسلة من التدفقات أو الصور الأدبية تتحرك فيها الشعوب والمال والتكنولوجيا والتجسيدات والهويات السياسية حول العالم، وتتوقف عند نقاط محددة داخل صيغ محددة من البني الإقليمية والقومية والمحلية. والانقطاع المتزايد بين هذه التدفقات هو الذي يميز اليوم وينتج الاختلافات المختلطة التي قد يصفها الآخرون بأنها تهجين. وليست الثقافة هي وحدها المختلطة هنا، بل كل شئ أيضاً؛ فالهند تصدر خبراء في الحاسب الآلي الي الولايات المتحدة وسقاة الي دبي. وتدفق أنواع الشتات العرقي عبر العالم هو أكبر مصدر لأذواق المستهلك الجديد في الهند وأكبر مصدر للخوف من الاقتباس الياباني في لوس أنجيليس. والتيمة الأساسية في مناقشته هي أن العولمة تتكون من جدلية تفكيكية بين الاتجاهات نحو التجانس والاتجاهات نحو التغاير، وهي تيمة تسير بحذي مناقشات له عن التوجهات الإقليمية والكوكبية والمحلية والعولمة. وإننا لنجد أنفسنا نتفق مع كثير مما يقوله أپادوراي، إلا أننا لا نري الانقطاعات التي يشير اليها. فمن المنظور النسقي العالمي، هناك صلة منطقية بين نزع مركزية التراكم العالمي وتفتت الهويات ونشأة ظروف جديدة للتراكم المحلي والبقاء علي الساحة العالمية. وقدرة الهند علي إنتاج

مهندسين في التكنولوجيا الراقية وتنشئة معظم جنوب كاليفورنيا علي يد مستثمرين يابانيين في الثمانينيات ليست مسألة انقطاع، بل مسألة اتصال، إنها عملية نسقية تماماً لنزع المركزية علي الساحة العالمية. وتعد عولمة النزعات الأصولية والنزعات القومية الجامحة جزءاً من نفس هذه العملية، ألا وهي الثورة العنيفة للهويات الثقافية غداة اضمحلال الهوية الحداثية. ومفهوم الانقطاع يفترض وجود نوع من الاضطراب يعزي لعالم كان أكثر نسقية فيما مضي. إلا أن ما يبدو كفوضي واضطراب حقيقيين لا يقل نسقية وانتظاماً بأي حال من الأحوال. وقد نجازف بافتراض أن الاضطراب لا صلة له بإنزال العشوائية أو الفوضي الي الساحة العالمية، بل مزيج من عمليتين، أولاهما تفتت النسق العالمي وما ترتيب عليه من تضاعف المشروعات المحلية والاستراتيجيات ذات التوجه المحلي؛ والأخري عولمة متزامنة للمؤسسات السياسية والروابط الطبقية ووسائل إعلام التجسيد. فإذا كانت الراقصات البولينيزيات اللاتي ولدن في بروكلين يجسدن رقصة الهولا الهاوائية أمام السائحين بوضع رقصة تاهيتية حول النار علي خشبة مسرح من طراز وايكيكي (ولو أن هذا لم يعد يحدث في عالم اليوم بمصداقيته المنظمة)، فلا داعي لاعتبار ذلك فوضي بعد حداثية. بل علي العكس؛ فهذا من ثوابت التاريخ الثقافي العالمي. ويعد هذا فوضوياً بالنسبة لخبير الثقافة الذي تزعجه عملية تغير الهويات العالمية، وهو انزعاج يترجم بالتالي الي نزع مصداقية الثقافات "القائمة بالفعل" للشعب الآخر. ولا تنشأ المشكلة إلا علي أساس مفهوم الثقافة كجوهر أو مادة.

الفسيفساء الراشح

من المفاهيم الشائعة بين الأنثروبولوجيين وفي النزعة التجريدية الغربية عامة فكرة أن الثقافة هي العنصر الفاعل الأول علي الساحة العالمية بصورة ما. ونري أن هذا انعكاس للحداثة الغربية نفسها. وحتي بين معظم نقاد الفكرة التي تري أن العالم يتكون من ثقافات متمايزة وتعرف الثقافة فيه بأنها التنظيم الاجتماعي للمعني، فإنها لاتزال تري علي أنها تتدفق من منطقة جغرافية الي أخري، إما علي شكل هجرة عرقية أو بث إعلامي أو الحركة العالمية للسلع والخدمات. ويري هؤلاء الأنثروبولوجيون المهتمون بالعولمة أن هذه العملية الأخيرة جديدة تماماً وتتصل بالعولمة العامة لرأس المال والتي حدثت في العقدين الماضيين، وبالوعي الواضح لدي الناس بأن أحداث العالم

الأكبر في متناول أيديهم. ويمكن التعبير عن ذلك من زاوية التصنيف الكلاسيكي للمواقف من الواقع الإثنوجرافي. وهذه المواقف تصنف عادةً الي موقفين متناقضين، هما "السلم" و"الفسيفساء". فيشير الأول الي فكرة أن الثقافات (الأنواع الاجتماعية منها في هذه الحالة) يمكن إدارتها في الحقبة التطورية، وهي حقبة تترجم توزيع المجتمعات مكانياً الي متوالية زمنية. وهذه هي أنثروبولوجيا الهيمنة، أولاً المخطط التطوري الكلاسيكي للهيمنة البريطانية، ثم التطورية الجديدة للهيمنة الأمريكية. والفسيفساء هو النسخة النسبية من إعادة ترجمة الزمان الي مكان ورؤية عالم منقسم الي وحدات محددة بدقة وكلها ذات قيمة متساوية أو ربما لا قياسية. والرؤية المعولمة للكون الإثنوجرافي وهي خارطة "شعوب" العالم هي رؤية علي وعي بعمليات الامتزاج القائمة في أية نقطة في العالم الأكبر وبأنه ليست هناك ثقافة نقية وأنها جميعاً تحتوي علي عناصر من بقاع أخري في النسق الأكبر (لو صحت كلمة "نسق"). أي أن هذه رؤية عن فسيفساء راشح تجري الثقافات فيه علي حوافها وتتدفق كل في الأخري بتوجيه محدود من بقايا النظم الهرمية الاقتصادية والسياسية للنسق العالمي. وترجع شعبية هذه النظرة الي العالم في رأينا الي الاستمرارية التي تعبر عنها فيما يتصل بنسبية ثقافية قديمة، وتوافقها مع ممارسة هوية تميل الي التجريدية هو الأساس السائد للنسبية. ولكن إذا لم يكن للفسيفساء أي وجود، وإذا كانت الثقافة هي التنظيم الاجتماعي للمعني، إذن فما يبدو كعولمة لا يقبل التفسير من زاوية التدفقات الثقافية الزائدة في خارطة ثقافية إثنية للعالم كانت تتسم بالدقة فيما مضي.

من الثقافة الى ممارسة الهوية: متغيرات الحداثة

إن مسألة المزج الكريولي والخلط والاستيعاب بعد الحديثة وما يشير اليه الآخرون باسم "تهجين ثقافي" يعد مشكلة ثقافية في نظر العديد من المثقفين الذين تخصصوا في تحديد هوية العالم. وتدين المناقشات الدائرة حول العولمة بمعظم ما لها من زخم لهذه التجربة. ومما يلاحظ أن كلاً من المزج الكريولي والتهجين يستعينان بصورة من خلط سلالات نقية أو أصيلة لإنتاج شكل جديد. وتنتمي الصورة نفسها للرؤية الأساسية للثقافة والمستمدة من مفهوم العرق. وهي تسوي بين مفاهيم الجماعة وممارسات محددة وأنماط حياة من زاوية مفهوم عن المادة المشتركة. وهذه الثقافة موجودة لكي تُفحص

وتفهم باعتبارها شيئاً. وهذا المفهوم التجريدي هو الذي ننتقده، مفهوم لا يسهل فصله لأنه شديد التعقيد في هويتنا الحديثة وفي أسلوب صياغتنا لعالمنا.

وممارسة الهوية ليست مسألة هوية يمتلكها فرد أو جماعة، أي كصفة أو لقب، ولا تتعلق بالهوية كما يعرِّفها العالم النفساني وتنسب للآخرين، ولو أن نشاط العالم النفساني يعد جزءاً مما نسعي لإيضاحه هنا. وتتعلق ممارسة الهوية بتحديد هوية عالم وجودي، وبإضفاء المعني علي العالم وعلي الأشياء والأشخاص والعلاقات. وهذه الممارسة تحدد هوية الذات كما تحدد هوية العالم. وهي ليست تطبيق مجموعة من القواعد علي تنظيم العالم من قبل فرد أو فاعل منهجي. إنها ممارسة نشطة راسخة في تركيبة التجربة المباشرة في سياقات اجتماعية محددة. وحين يكون للقواعد دخل، فهذا مرجعه الي أنها جزء نشط في مثل هذه الممارسات، أي لأنها جزء من عملية تحديد الهوية. وقد أشرنا الي ذلك من منظور أحياز الهوية، وسبق أن ناقشنا في مواضع أخري حيز الهوية الخاص بالحداثة. ونري هنا أن شروط مناقشة العولمة كلها مشتقة من حيز الهوية الخاص بالحداثة. ونفس النزعة التجريدية للثقافة كمادة، أو للمعني كتدفقات، هي نزعة تجريدية لكم زائد من المجازات يفرزها حيز كهذا. والعولمة تدفق لأشياء هادفة وأفكار لها معني تحتفظ بمعناها في حركتها. ووراء فكرة كهذه هناك عدد من الافتراضات:

١. إن الفرد منفصل عن الثقافة بمعني أنه يقتسمها ويستهلكها ويستخدمها بسبل شتي وهذه هي علاقة خارجية.
٢. حتي حين تكون الثقافة مجموعة قواعد تنظم المجتمع، فإنها تقف كنص مستقل، كعلاقة خارجية.
٣. العلاقة بين الذات والثقافة هنا هي علاقة بين الذات والدور، بين ذات خاوية وهويات بديلة.
٤. كل الهويات مهما كان مضمونها الثقافي لها شكل واحد. فهي نصوص تطبق أو للتطبيق، لسيناريوهات معينة وقواعد اجتماعية وطقوس وأنماط للرمزية. ولكن ليس هناك اختلاف في صيغة وجود هذه القواعد والطقوس والأنماط.

ومن هذا المنظور فإن أي داعية قومي من المايا أو هاواي يمثل ثقافة هجين، لأن فكرة القومية نفسها مستوردة من الغرب، وهو ما لا يمدنا بأية نافذة نطل منها علي ما يفعله

قوميو المايا وهاواي أو علي كيفية تفسيرهم للعالم، بل كل ما يمدنا به هو أنهم يشاركون في عالم للغة السياسية الحديث.

كانت الثياب الأفريقية حتي عهد قريب نسبياً تصنع في المقام الأول بهولنده وألمانيا. وكان الإنتاج موجهاً "لقبائل" بعينها، أي أنه كان يقوم علي نماذج محددة، ولم يكن من الممكن الحصول علي هذه الثياب في أوربا. ويعد إنتاج الاختلاف المحلي علي نطاق عالمي دليلاً علي علاقة عالمية في الإنتاج والاستهلاك. وهذه ليست عولمة الثقافة أو عولمة المعني بالطبع، بل عولمة السيطرة العالمية علي الاستهلاك المحلي من خلال تمايز السلعة. إنها علاقة نسقية عالمية، ولكن هل هي عولمة أيضاً؟ من المؤكد أنها ليست عولمة "معني" إلا بالنسبة لمن يرقب الظاهرة، أي بالنسبة للباحث العالمي.

قمنا في العديد من المنشورات السابقة بتناول ظاهرة تسمي "الغندور" la sape حيث يقوم شباب المناطق الحضرية الفقيرة بالكونغو وزائير بتجميع منظم للثياب المحلية، ويتدرجون في جمع الثياب الفاخرة والمبهرجة حتي ينتقلوا الي باريس -"المغامرة" l'aventure - لكي يبدأوا في الانضمام الي صفوف علية القوم un grand. وقد تمت دراسة نشأة نوع أشبه بالطوائف الدينية حول هذه المسألة بين فئات عمرية محددة مع ضعف فرص السفر ثم العودة الي برازاڤيل التي تعد بمثابة مركز الهامش، ثم جمع شارات ماركات الثياب التي تم جمعها وحياكتها في سترة واحدة والذهاب بها لنادي ساپ sape (الغندور) المحلي لأداء رقصة "المخالب" *la dance des griffes*. وهذه العملية تعد عولمة بمعني من المعاني، عولمة الناس أو الثياب، حركة حقيقية للناس والسلع، تشمل أحياناً المخدرات وتؤدي غالباً لإعادة استيراد سراويل الجينز والتي شيرت ليعاد بيعها في أسواق أفريقيا. وما لا يحدث هو مزيج ثقافي ما لم تقتصر الفكرة علي تعريف الأشياء الإثنوجرافية. والكونغولي الذي ينتمي لطبقة البروليتاريا ويمشي مزهواً بحقيبته المستوردة وحذائه المصنوع من جلد التمساح من ماركة وستن لا يعد في رأينا أفريقياً متفرنجاً ولا هو شئ بين بين؛ لأنه جزء من ممارسة محددة لتكديس "قوة الحياة" التي تستوعب السلع الغربية للتعبير عن عملية أفريقية بحتة. والغربي تحتويه ممارسة ظاهرة "الغندور". فالثياب جزء من مشروع مختلف، وسمات الثياب لا تغير سمات المشروع. والمحتوي لا يشكل الحاوية. ومن ناحية أخري، فمشروعه برمته كممارسة اجتماعية تطوقه العمليات العالمية الأكبر التي يعتمد عليها اعتماداً كلياً بتميزه العالمي.

وهكذا فبدلاً من العودة الي نمط من التدفقات الثقافية أو غيرها من المجازات المماثلة، من الأفضل النظر الي مثل هذه العمليات الثقافية من منظور الممارسات المحددة كالاستيعاب والتطويق والاندماج في سياق التفاعل الاجتماعي، وهي علاقة بين الحاوية والمحتوي بمعني الأنماط المتغيرة لاندماج منتجات أحد حقول التفاعل العالمية في تطبيق الاستراتيجيات المحلية، وعلاقة هذه العمليات بممارسة تحديد الهوية، أي إضفاء المعني.

ومن ناحية تحديد الهوية كممارسة مستمرة، فإن مفهوم الثقافة الذي تقوم عليه فكرة العولمة هو أحد نواتج حيز الهوية الخاص بالحداثة. وقد تحدثنا من قبل في هذا المقال عن تحول من قاموس مفردات الثقافة الي قاموس تحديد الهوية لكي نتفادي تجريده وتشييئه وهما انعكاسان للحداثة. وفي العديد من الأعمال الأخري (منها Friedman, 1992) قلنا إن الأنساق العالمية التجارية بها نزعة بنيوية لإنتاج أنواع من أحياز الهوية التي نشير اليها باسم "حداثات". وتنشأ مثل هذه الأحياز في المراكز التجارية للأنساق العالمية بدرجات متفاوتة تبعاً لمدي تفكك الروابط العشائرية و"المقدسة" السابقة بصفة عامة. وتؤدي الأخيرة بدورها الي عملية تمييز فردي وظهور ذات لها تقنين ذاتي. والتقنين الذاتي يعني ضمناً تحديد الهوية الذاتي، وهو فصل تجريبي بين الذات والدور الاجتماعي. وهذا الفصل هو جوهر التغير الحديث، وهو يحدد حيزاً للحركة الذاتية بين الهويات البديلة، حركة بين الاختلافات. وحين تقترن الأخيرة بالنظام الهرمي للسلطة تنتج مفهوم التطور الذاتي بمعزل عن التطور عامة في عالم تتحقق فيه كل الهويات بأية وسيلة. وإذا كانت هذه الأخيرة هي لب الحداثة، فهي تعتمد علي الحركة الحقيقية والتغير الحقيقي. وحين يستحيل ذلك فإن الصياغة الممكنة الاخري هي ببساطة الحركة بين الاختلاف، أي الفسيفساء. والثقافه نمط مجرد من الأنماط التي تتحدد بها هوية العالم في عالم كهذا. وتجريد الاختلاف وتحويله الي جوهر، سواء في الشكل الآمن للنص أو في الشكل المتقلب للجوهر. والشكل النصي أي المفهوم اليبرالي للثقافة كقاعدة أو برنامج بمعني من المعاني يحافظ علي الفصل بين البشر وما يفعلونه، إلا أنه يساعد علي تجريد "ما يفعلونه" وعلي تحويله الي كيان ثابت أقرب ما يكون "للمادة".(٨) ويضم حيز الهوية الخاص بالحداثة سلسلة متصلة من التنوع، من تميز كنص الي تميز كجوهر، إلا أنه دائماً مادة خاضعة للجدل.

وبهذا المعنى فإن "نظرية" العولمة نتاج لمتغيرات الحداثة، أي نتاج للطريقة التي تحدد بها الذوات الحديثة العالم. ومن هذه الزاوية تجد مجازات التهجين والمزج الكريولي والاختلاط وما الى ذلك رنينها. ومن هذه الزاوية أيضاً يمكن فهم "نسبيات" العالمية عند روبرتسن. فشروطه الأربعة التي تفصل الذات كنمط قومي عن الذات كجنس بشري وتفصل المجتمع ككيان محدد عن المجتمع كجزء مكمل من العالم الأكبر، ليست نواتج وعي حديث بالعالم الذي يزداد انكماشاً، بل هي جوانب جوهرية للهوية الحديثة. وما الجنس البشري إلا المرجع "الكوني" والقطب المقابل له هو الفرد الحديث. وهو يندرج ضمن أفكار ترجع الى ما قبل القرن العشرين "كحقوق الإنسان" و"البشرية" و"الكوني". وما النسبيات العالمية التي يشير اليها روبرتسن إلا أشكال للتعبير عن أنواع الفصل الجوهري للهوية الحديثة.

هوامش

[1] ينبغي ذكر بارسنز Parsons هنا أيضاً بالإضافة الي روبرتسن و ووثنو Wuthnow وغيرهما من الباحثين.

[2] في المناقشة التالية عن الحداثة كحيز للهوية، نؤكد علي الصلة الضمنية بين التمييز الفردي للهوية الاجتماعية وتغييرها وتجريدها. وهي عملية تؤدي الي إمكانية وجود مفهوم عن إنسانية تعميمية مجردة من خصائصها التاريخية والثقافية.

[3] وحقيقة أن هذه النزعات التخصيصية هي ظواهر عالمية لا يجعلها "عولمة"، فهي ممارسات تفتت مجال السلطة الأكبر. وتحدث السلطة المحلية علي ساحة عالمية عند نقطة زمنية محددة وتجعل منها ظاهرة نسقية عالمية، إلا أن هذا لا يوازي انتشار ممارسة السلطة المحلية.

[4] ينبغي ملاحظة أن استخدام مصطلح الدولة القومية يخفي حقيقة أن العديد من الدول القومية في العالم الثالث تتداول مفردات المؤسسات الغربية إلا أنها تختلف في تنظيمها لها اختلافاً كلياً. ومصطلح الدولة القومية له صلة وثيقة بتنظيم السلطة الاقتصادية والسياسية علي الساحة العالمية. وقد نتحدث هنا عن اتجاه مؤسسي نحو العولمة، ولكن ليست الدول القومية الملموسة هي التي تتعولم، بل التسمية فقط. كما تتعولم علاقات الوصول الي رأس المال علي نطاق عالمي، ولو أن هناك عملية نزع مركزية متزايدة في هذا المجال. والعلاقة بين مصطلح الدولة القومية ولغة تطور التحديث والرغبة في التمويل والدعم الدوليين كلها عناصر تدخل في تكوين نخب وهويات نخبوية جديدة. إلا أن هذه العمليات في رأينا تعتمد علي محيطات النسق العالمي نفسه. أي أن العولمة جانب تابع للنسق العالمي.

[5] صحيح أن العديد من الأنشطة التي تمارسها الدول قد تبدو شائعة وخاصة في استخدام العنف وفي لغة السلطة والديمقراطية. بل إن بعض جوانب المشروع القومي لإيجاد تاريخ مشترك قد يتبين أنها عالمية تماماً. لكننا نعتقد أن هذه الجماعية تنجم عن وصفة شائعة انتشرت في العالم. ونري أنه من الأجدي أن نركز علي علاقات القوة وشروط المشروعية وأوجه التشابه التاريخية، وهي تنجم في الغالب عن بني معولمة سابقة كالأنظمة الاستعمارية. وللتمثيل علي ذلك بصورة أوضح، فالدولة القومية غينيا بابوا الجديدة لديها كل بهارج الدولة الحديثة، وتمارس أنشطة متعددة تشبه نظيرتها في سائر بقاع العالم، ومنها مشروع للمجانسة القومية يسمي "الوحدة الميلانيزية". إلا أن العلاقة الفعلية بين التصنيفات الحكومية واستراتيجيات حيازة السلطة والحفاظ عليها، والإدراك المباشر لوظيفة

الدولة والديمقراطية تختلف اختلافاً بيناً عن أي شئ يساعدنا علي تصنيف تلك الدولة ضمن غيرها لمجرد أنها يشار اليها باسم دولة قومية. وهناك تناول مماثل لأفريقيا ورد لدي بايارت (Bayart, 1989.)

[6] لكي تزداد الأمور سوءاً، تبين من أعمال للغويين من أمثال لابوف أن أقصي أشكال تنوع اللهجة قد ينجم عن تمييز اجتماعي مباشر دون إدخال لغات أخري، أي بدون مزج، وبذلك فهو يفرز اختلاف في اللغة (Labov abd Harris, 1986) قد يتحول فيما بعد الي مصدر تراكيب جديدة قد تظهر في المصطلحات الفصحي كلغات الكريول. ويري عدد من اللغويين أن المزج الكريولي سمة عامة في كل تغير لغوي وليس ظاهرة تاريخية أكثر تحديداً.

[7] وممارسة الهوية المختلطة ليست بالطبع قاصرة علي الأنثروبولوجيين وغيرهم من المصنفين الثقافيين. فهي تصبح في بعض الأحيان محورية بالنسبة للتجسيدات المحلية للهوية عبر الإثنية في الأحياء المهمشة في "المدن العالمية"، ويتم التعبير عنها غالباً في الفن والأدب والموسيقي العالمية حيث تتحول أيضاً الي تجسيدات عالمية لوسائل الإعلام العالمية. إلا أن عبر الإثنية غالباً ما تكون هوية ضعيفة يدعمها مصنفو الثقافة في سياق أكثر جدية لإثنيات مستقلة أقوي في الصراع.

[8] حتي هنا نجد ميلاً للصق الثقافة في الناس بطريقة تشييئية، فيزعم جيرتز (Geertz, 1980) أنه ليست هناك طبيعة بشرية عالمية تحت تميز الثقافات.

المصادر والمراجع

Appadurai, A. (1990) 'Disjuncture and difference in the global cultural economy', in M. Featherstone (ed.), *Global Culture, Nationalism, Globalization and Modernity.* London: Sage. pp. 293-310.

Bayart, J. F. (1989) *L'état en Afrique: La Politique du ventre* . Paris: Fayard.

Ekholm, K. (1975) 'On the limits of civilization: the dynamics of global systems', *Dialectical Anthropology* , 5 (2): 155-66.

Ekholm, K. and Friedman, J. (1980) 'Towards a global anthropology', in L. Blussé, H. Wesseling and G. D. Winius (eds), *History and Underdevelopment* . Leiden/Paris: Centre for the History of European Expansion/Maison de Science de l'Homme.

Ekholm-Friedman, K. (1991) *Catastrophe and Continuity: The Transformation of an African Culture* . London: Harwood Academic.

Friedman, J. (1976) 'Marxist theory and systems of total reproduction', *Critique of Anthropology* , 2 (7): 3-16.

Friedman, J. (1987) 'Prolegomena to the Adventures of Pallus in Blunderland', *Culture and History* , 1.

Friedman, J. (1988)'Cultural logics of the global system', *Theory, Culture & Society* , 5 (2/3): 447-60.

Friedman, J. (1991) 'Further notes on the Adventures of Pallus in Blunderland', in L. Nencel and P. Pels (eds), *Constructing Knowledge.* London: Sage. pp. 96-113.

Friedman, J. (1992)'General historical and culturally specific properties of the global systems', in *Review* , 15 (3): 335-72.

Geertz, C. (1980) *Negara* . Princeton: Princeton UP.

Hannerz, U. (1987) 'The world in creolization', *Africa* , 57 546-59.

Hannerz, U. (1991) 'Cosmopolitan and locals in world culture',in M. Featherstone (ed.) *Global Culture, Nationalism, Globalization and Modernity.* London: Sage. pp. 237-51.

Hannerz, U. (1992a) 'Stockholm: double creolizing',in Â. Daun, B. Ehn and B. Klein (eds), *Make the World Safe for Diversity: Towards an Understanding of multicultural Societies.* Stockholm: Swedish Immigraton Institute and Museum & Ethnology Instutute, Stockholm University.

Hannerz, U. (1992b) *Culture Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning.* New York: Colombia UP.

Labov, W. and Harris, W. (1986) 'De facto segregation of black and white vernaculars', in D. Sankoff (ed.), *Diversity and Diachrony* , Current Issues in Linguistic Theory 53. Amsterdam: John Benjamins.

Robertson, R. (1991) 'Social theory, cultural relativity and problem of globality', in A. D. King (ed.), *Culture, Globalization and World-System: Contemporary Conditions for the Reresentations of Identity* . Binghamton/London: State University of New York/Macmillan.

Robertson, R. (1992) *Globalization, Social Theory and Global Culture* . London: Sage.

٥. النظام العالمي الجديد أو النظم العالمية الجديدة

السلطة والسياسة والإيديولوجيا في معلوماتية محليات العولمة(١)

تيموثي لوك

عن محليات العولمة

إن النظام العالمي الجديد للدول القومية المستقلة الذي يعمل في إطار الأمم المتحدة لتحري الحقيقة والعدل والنهج الأمريكي لم يدم طويلاً بعد مواكب النصر التي خرجت في أعقاب حرب الخليج. وهناك شئ آخر بدأ يملأ الفراغ الذي تخلف بعد نهاية الحرب الباردة، ولا يبدو أن هذا الشئ هو توافق المصالح الدولي الذي وعد به الرئيس الأمريكي بوش في أعقاب انتصار تحالف الأمم المتحدة علي العراق. ويركز هذا الفصل علي التوجهات ويفترض أن هناك نوعاً واحداً علي الأقل من النظام بعد القومي وعبر القومي قد بدأ في النمو التدريجي من الأنماط المعلوماتية للإنتاج والتي بدأت في الظهور فوق نطاقات الدولة القومية الحديثة وتحتها. وتوصيف هذه التغيرات ليس بالأمر اليسير، إلا أن هذه الدراسة تقدم نقطة بداية باتجاه التفسير. ويبدو أن تأثيرات السلطة والسياسة والإيديولوجيا في هذه التدفقات الدولية الجديدة لرأس المال والناس والسلع والمعلومات والثقافة تخلق مجالاً مرئياً وسيبرنيطيقياً هو امتداد للطبيعة الأولي في المجال الحيوي الطبيعي وللطبيعة الثانية في المجال التقني الصناعي، ولو أنه يختلف عنهما. وهذه "الطبيعة الثالثة" الجديدة لمحلية العولمة المكانية والبثية والمعلوماتية تدمج المحلي والعالمي في الحياة اليومية. والمكانة فوق الواقعية لهذه المجالات المحلية العالمية التي تثبّت العديد من الصراعات الاجتماعية والتنظيمات السياسية وأشكال التنافس الاقتصادي والمزج الكريولي بمعظم مناطق النسق العالمي الرأسمالي القائم.

إن تقسيم فوكوياما الغريب والملائم في الوقت نفسه لكل الدولة القومية في العالم الي "عالم تاريخي" يضم المناطق التي لم تتم السيطرة فيها بعد علي ما أسماه

بالديمقراطية الليبرالية والرأسمالية والعلمانية العلمية، و"عالم بعد تاريخي" يشمل المناطق التي يري أن هيمنة الديمقراطية الليبرالية والتقدم الاقتصادي الرأسمالي فيها ربما تكون قد شهدت "نهاية التاريخ"، يعد إشكالياً ومثيراً للجدل ولكن ربما كان لايزال واعداً بوصفه تمييزاً فكرياً. فهو يعيد التأكيد في جوهره علي خطط الحرب الباردة القديمة لدي الدول القومية للعالم الأول ويحدد الاتجاهات التي اتخذتها دول ما يسمي بالعالم الثاني والثالث والرابع (Fukuyama, 1992: xii-xiv)، إلا أنه يتعثر في بعض السبل الجديدة التي قد تدل علي ما يحدث اليوم.

وربما تميل محلية العولمة الي اتخاذ شكلين مختلفين. فعالم فوكوياما بعد التاريخي مثلاً يعد امتداداً للمناطق الصناعية الرأسمالية المعلوماتية المركزية علي الأرض، وهي "مناطق مستأنسة" ذات قابلية للنمو السياسي والاقتصادي والثقافي. أما في العالم التاريخي، فهي نطاق من "المناطق الجامحة" التي تشمل الكتلة الأعظم من أشباه الهوامش والهوامش الزراعية وشبه الصناعية قبل المعلوماتية في النسق العالمي (Attali, 1991; Luke, 1989). وهذه "المناطق الجامحة" المنتشرة تنجرف بعيداً عن التيارات السائدة للتكنولوجيا العالمية والمعلومات والتدفقات الرأسمالية (O'Brien, 1992). صحيح أن بعض السلع والخدمات لاتزال تنتج بها والحياة مستمرة فيها، إلا أن الغابة والجبال والصحراء آخذة في استرداد الطرق والمدن والحقول حالياً كما نري في مناطق شاسعة من ألبانيا وأفغانستان وأرمينيا والبوسنة وبورما وكمبوديا وكرجستان ومولدوفا وپيرو والصومال وزائير وكذلك نيوآرك ولوس أنجيليس ومیامي، بينما يزداد صراع سكانها من البشر حول القليل. وعوالم الحياة "المتحضرة" آخذة في التدهور مع تحول النظام الاجتماعي بأسره الي منطقة جامحة شديدة "التاريخية" يتصارع فيها البشر صراعاً حقيقياً كوحوش هوبز الهمجيين علي الغذاء والمأوي والمكانة والسلطة. وتفتقر "المناطق الجامحة" الي منفذ آمن ثابت للتدفقات العالمية للتغير بعد التاريخي؛ وتتميز المناطق المستأنسة بوجود منفذ آمن ثابت الي مناطق المركز، في حين أنها ربما تدعم بعض التوجهات المدمرة تجاه المناطق الجامحة في بقاع أخري. إلا أن الدولة القومية ولغات خطابها الواقعية حول النسلطة والسياسة والإيديولوجيا بدأت تتحلل في كلا الحيزين. إذن فربما كان علينا في هذا المقام أن نرسم خارطة للتحول الواضح عن الواقعية في "الخلفيات التاريخية" الي فوق الواقعية في "الخلفيات بعد التاريخية" مع إزاحة قواعد

المحاكاة لمنطق التجسيد.

ويمكن تعقب أسباب تآكل بنية الحداثة الصناعية ومادتها في "معلوماتية" وسائل الإنتاج والاستهلاك والإدارة الاجتماعية في الستينيات وما بعدها حيث بدأ التأثير العالمي للاتصالات المرئية المكثفة والبرمجة الإلكترونية والميكنة والنقل السريع يصبح محسوساً في كل أنحاء العالم (Luke, 1983: 59-73). كما يدل هذا التحول علي قدوم "الرأسمالية المتأخرة" أو "غير المنظمة" بكل بهارجها بعد الحداثية، وهو ما يعد في رأي جيمسن تغييراً «حاسماً ولكنه لا يقارن باضطرابات التحديث والتصنيع فيما مضي، وهو محسوس بدرجة أقل ولكنه أكثر ثباتاً لأنه أدق وأشمل» (Jameson, 1991: xxi).

والمعلوماتية تغير بني الفعل الاجتماعي والمواقع المؤسسية للعملية الثقافية بطرق عديدة شتي. فيقول كاستلز مثلاً أن «ما تيسره تكنولوجيا المعلومات هو التواصل بين الأنشطة مما يضاعف من تعقيد الصناعات الخدمية التي تتبادل المعلومات بصورة لا تهدأ ... وما يصبح ممكناً تنظيمياً وقانونياً يمكن تطبيقه تقنياً وذلك بسبب تعدد استخدامات الوسائل التقنية» (Castells, 1989: 142). وضمن ثنائه علي التغيرات الاقتصادية في عالم اليوم يؤكد رايخ (Reich, 1991: 172) علي أن الرخاء القومي يتوقف علي:

> «الوظائف التي يؤديها الأمريكيون -القيمة التي يضيفونها- داخل الاقتصاد العالمي. وتمر سائر الدول بنفس التحولات ولو بدرجة أبطأ مما يحدث في الولايات المتحدة، إلا أن الأغلبية مقدر عليها أن تمر بنفس التوجه عبر القومي. وتتقلص الحواجز التي تعترض طريق تدفقات المعرفة والمال والسلع المادية عبر الحدود؛ وأخذت جماعات من الناس في كل دولة في الانضمام الي الشبكات العالمية».

كما يضع رايخ (1991: 131) "القومية الصورية" التي احترفها العديد من الشركات الكبري الحديثة علي نقيض "عبر قوميتها الفعلي" حيث تقوم الأسواق الخارجية والإدارة الأجنبية وتشغيل العمالة المتعددة الجنسيات والتعاملات المالية العالمية بتجسيد خصائص عملياتها. وبنمو شبكات تبادل المعلومات في الأحياز السيبرنيطقية للعمليات المعلوماتية تبرز تساؤلات جديدة عديدة كما يؤكد كاستلز (1989: 142):

> «هناك تحول عن مركزية الوحدة التنظيمية الي شبكة المعلومات واتخاذ القرار. أي أن

التدفقات لا التنظيمات هي التي تصبح وحدات العمل والقرار وحساب الناتج. فهل نفس التوجه يحدث فيما يتعلق بالبعد المكاني للتنظيمات؟ هل التدفقات تعوض عن المحليات في اقتصاد المعلومات؟ وهل تكون التنظيمات لا زمانية ولا مكانية تحت تأثير نظم المعلومات أيضاً؟

ويشكل عمق هذه التدفقات واتجاهها بعداً جديداً للفكر والفعل. ومثل هذه التدفقات المحلية العالمية، أي المحلية في جزء منها والعالمية في جزء آخر، تعد مجالاً مرئياً وسيبرنيطيقياً للأحياز المصطنعة التي تخلقها دفقات البيانات والسمعيات والمرئيات. وفي هذه الطبيعة الثالثة هناك ما لا يحصي من مناطق الفعل الجديدة التي تضع جداول أعمالها واهتماماتها وقيمها بنفسها فيما وراء الدولة القومية والي جانبها ومن تحتها.

السلطة فى السياق والنص الزمنى

إن التراكيب التخيلية للحيز الطولي في الزمن الفعلي والسلطة التشريعية للدول القومية كأنماط مؤسسية للسلطة هي مجالات منطقية لسلطة الدولة مقدرة علي الأفراد والجماعات ويعاد تصنيع سماتها وسلوكياتها باستمرار من جانب النظرة القهرية أو اليد التطبيعية للسلطة التشريعية للدولة (أو الحديث "بلغة القانون"). وتفترض حاويات الحداثة والدول الواقعية الحديثة وجود لغات خطاب محكمة للفعل الذرائعي والتأمل العقلاني والعلية الطولية والموضوعية الطبيعية والتسلسل الهرمي المعقد والجماد والمادية العالمية والذاتية الإنسانية لتبرير معاملتها للمكان كشئ منظوري وللزمان كشئ محايد. و"القومية" هي منطقها التنظيمي والتثبيتي.

وإذا عادت لغات الخطاب الواقعية لمبادئها الأولية المحردة لتعريف العلاقات الدولية من منظور القومية فإنها تستثمر كلية في رسم خرائط لسيادة الدول (Morgenthau, 1985). وقيادة الدولة الحديثة تنصب نفسها كسلطة قومية، وتنصيبها هذا يشكل الحدود ويحدد الأحياز ويقرر الأحكام علي الأفراد والمجتمعات والبيئات. وهذه الأحكام السيادية مكانية وتوجيهية ومنظورية في تأثيرها التصويري. وهي تقلل من قدر المخلي وتضفي علي العالمي سمات شيطانية لكي تضفي المشروعية علي تركيبة الفعل الاقتصادي والسياسي والاجتماعي للدولة القومية. والسيادة القومية لهذا النوع من

الدول هي سلطتها التي تمكنها من فرض النظام علي الفوضي بمد سلطاتها تصويرياً علي ثقافة بعينها وشعب معين وإقليم محدد وسلطة معينة تتجسد عادةً في هيئة دولة. وهذه التقسيمات الإثنية تحدد المقابلات بين الذات والآخر وبين الصديق والعدو في مجموعة قواعد ثقافية لدولة ما. وهذه التقسيمات السكانية تحدد تصانيف للأكثر والأقل وللنمو والكساد وللنخبة والعوام في الأوعية السكانية لدولة ما. وهذه التقسيمات الجغرافية ترسم الحدود المميزة للداخلي والخارجي، والأجنبي والوطني والذات والآخرين في المصطلحات الإقليمية لدولة ما. وهذه التقسيمات السياسية تضع الحواجز التي تفصل بين المتاح والخاص، بين السلطة والا سلطة، بين النظام واللا نظام في العمليات السياسية لدولة ما.

اصطناع النظام القومي وتخفيف حدة اللا نظام القومي

إن الدولة القومية الحديثة بنية مرنة، في حين أنها ليس لها تاريخ لا زماني دائم كعنصر ثابت من عناصر الحياة السياسية الإنسانية. إنها بناء تاريخي غير مستقر تم اصطناعه أولاً في أوربا في أعقاب حرب الثلاثين عاماً حيث تم استخدامها كوعاء اقتصادي ولغوي وسياسي وجغرافي للحداثة في أوربا (Hobsbawm, 1990). وبعد عام ١٩١٨ بدأت تُفرض علي نطاق عالمي مع سعي الشعوب المستعمَرة لاستنساخ الدولة القومية الأوربية في بيئاتها بعد الامبريالية في العالم الثالث. يقول تولمين (Toulmin, 1990: 7): «بدأت الحقبة الحديثة بإقامة دول مستقلة ذات سيادة تقوم علي أمة بعينها بلغتها وثقافتها وإيجاد حكومة تستمد مشروعيتها من تعبيرها عن الإرادة القومية أو المواريث القومية أو المصالح». إلا أن عالميتها أو شمولها كان محدوداً تماماً من البداية (Hobsbawm, 1990). وليست كل دولة قومية أوربية تصلح لهذه القائمة الواقعية من الخصائص السياسية (Gellner, 1983). وتبين البنية الواقعية السائدة للدولة القومية عند تولمين كيف أن «انجلترا وفرنسا كانتا نموذجين للنمو "القومي"» (Toumlin, 1990: 93) وقدمتا المثال الذي تحتذيه سائر الأمم في بناء دولها القومية. و"الدولة القومية الحديثة" مصطلح مكاني "معناه" انجلترا أو فرنسا، لأن إيطاليا أو ألمانيا أو أسبانيا أو بولنده أو روسيا أو النمسا كدول قومية، كلها لها تواريخ دولة قومية أشبه بدول العالم الثالث، حتي حين نمعن النظر في آراء تولمين الواقعية (Armstrong, 1982; Tilly, 1975).

واستشهاد توملين بالسجل التاريخي القياسي الحديث يعيد التأكيد علي السرد الواقعي الحديث عن نسق الدولة القومية الذي نشأ عن صلح وستفاليا. ومن إذن كهنوتي بسلطة دنيوية تم منحه لحاكم إقطاعي، منحت وكالة تشريعية للسلطة العلمانية للدولة القومية. وبترك الحرية للدولة في الرقابة علي الجوانب الدينية أو التسامح فيها بدرجات متفاوتة، أمكن تعزيز معادلات الاستقرار والتطور والتحديث التي تفضلها داخل نطاقها. وبالإضافة للدين، كان علي الدولة ذات السيادة أن تحكم رقابتها علي أية قوي اجتماعية قومية فرعية أو فوق قومية أو لا قومية أو ضد قومية (أو "سلطات مضادة" بدائية أو تقليدية أو لاهوتية) لا تتمشي مع هذا البناء القهري للدول المستقلة المنفصلة ذات السيادة والذي يقوم علي أمة بعينها بدينها ولغتها وثقافتها "القومية". ويحدد الحاكم كل نطاق في مجموعات قواعد خاصة بالداخلي والخارجي، والمماثل والمختلف، والصحيح والخطأ، والذات والآخر، والقانوني وغير القانوني بصياغتها لسلطتها التشريعية. وبتدوين قوانينها، حددت كل دولة مؤممة إثنوجرافيتها الخاصة بها (تدوين ثقافتها) وجغرافيتها (تدوين الحيز المكاني) وسجلها الزمني (تدوين الزمان والتراث) وسيرتها (تدوين المصالح). وهكذا بدأت حكومات كهذه في بناء مصالح بلادها الجماعية وإرادتها ومواريثها بما يتناقض مع هذه "الدول"، وهو ما ثبتت محدوديته وزيفه وسطحيته حتي في النموذجين المثاليين لانجلترا وفرنسا.

وفي خلقها لأنماطها الخاصة من السيادة والحداثة، تنكرت بني الدولة القومية لالتزاماتها تجاه الممارسات قبل الحديثة للمعرفة الشفاهية (غير الرسمية) والثقافة الخاصة (التطبيقية) والمصالح المحلية (الطائفية) والقضايا الملحة (الشعبية الراسخة) المتصلة بالسياسة المحلية الإقليمية لكي تفرض تطبيعاً صارماً ترجع أصوله لنظريات حديثة عن المعرفة المكتوبة (الرسمية) والثقافة (القومية) العامة والمصالح العالمية (للدولة) والقضايا الأزلية (التاريخية المجردة) المرتبطة بالسياسة القومية الدولية للنسق العالمي الرأسمالي. وقامت معسكرات من الدول أو الجماعات القومية كالأرستقراطية الإقطاعية والمواطنين الرأسماليين أو التكنوقراط الإداريين بمباركة جماعات أخري كما فعل جوزيف ستالين الذي كان يعرّف الأمة بأنها "جماعة مستقرة متطورة تاريخياً لها لغة وأرض وحياة اقتصادية وبنية نفسية تتبدي في وحدة الثقافة" (Joseph Stalin, 1936: 8).

وهكذا لا يؤدي الي خلق جماعات الثقافة "القومية" في معظم الدول القومية إلا لغة واحدة لنخب محلية إقليمية محدودة للغاية (Breuilly, 1982). وقد أعيد اختراع هوية أساسية لتكون "تراثاً" لإقليم قومي كامل، ثم تمت عولمتها قسراً في كل النطاقات الثقافية لمثل هذا الحيز المدولن in-stated (Hobsbawm and Ranger, 1983). إلا أن أسس الدولة الحديثة بدأت في التصدع علي أثر أزمات متتالية منذ عام ١٩١٨ علي الأقل ومنذ ١٩٤٥ بصورة ملحة. كما أخذ الحيز المنظوري والزمن المحايد في الانزلاق الي داخل الرؤية بعد المنظورية والزمن المتواتر لما بعد الحداثة. ومرة أخري نجد الخطط الشفهية الإقليمية المحلية الموقوتة للقوي الاجتماعية للدولة المنطلقة في القوي المعلوماتية لمحلية العولمة تفند الخط المكتوب العام العالمي غير الموقوت لسلطات الدولة. ويصبح من الصعب، بل من المستحيل قبول مبدأ لغات الخطاب التقليدية عن الواقعية. فالدولنة الواقعية للأمة ذات السيادة ليست افتراضاً وجودياً؛ بل هي هبة نظرية الوجود ontology للسمات الواقعية وراء السيادة المدولنة لأية أمة.

التحول العالمي: ما فوق الواقعي

بعد قرون من النمو المتفجر، يري بودريار أن الاقتصاديات الرأسمالية المتقدمة تمر الآن بحالة تحول عكسي متفجر الي الداخل في طريقة تداول السلطة بين الجماهير والمؤسسات المنظمة. ومن الواضح أن الحداثة نفسها تتغير مع نمو هذا النوع من المجتمعات الرأسمالية المتقدمة حيث تزداد تشابكاً مع الأنماط المعلوماتية للإنتاج. وهناك منطق جديد للواقع يقوم علي المحاكاة لا علي التجسيد ويشكل المبدأ التنظيمي السائد لهذه الحقبة الجديدة. من ثم، ففي رؤية بودريار عن النظام العالمي الجديد نجد أن «معادلة مكلوان McLuhan التي تقول إن "الأداة هي الرسالة" هي المعادلة الأساسية لحقبة المحاكاة (الأداة هي الرسالة - الراسل هو المتلقي - نهاية الحيز الرؤيوي والمنظوري- هي أبجدية حداثتنا» (Baudrillard, 1983b: 101). ولكن إذا لم تعد الجماهير تتصرف كذوات تاريخية تقليدية في موطنها بعد التاريخي الجديد، ماذا يحدث لهذا السياق التقليدي، أي الدولة القومية الحديثة؟

كما يفترض بودريار أن أداة المعلومات في الاقتصاد العالمي العابر للقوميات الراهن يقلق العلاقات المجازية العادية، لأن المبادئ السيميوطيقية الفعالة لهذا النسق

المعلوماتي هي مبادئ المحاكاة وليس الاستنساخ الزائف قبل الصناعي أو الاستنساخ الآلي بعد الصناعي. ولم يعد من الممكن النظر الي عمليات التجريد باعتبارها "الخرائط" أو "الثنائيات" أو "المرايا" أو "المفاهيم" لأي إقليم ينظر اليه مجازياً علي أنه "الواقعي". بل علي العكس من ذلك، فكل الأطر المجردة للشئ الواقعي لا تبدأ في العمل إلا كأنماط محاكاة. يقول بودريار (Baudrillard, 1983a: 2):

«لم تعد المحاكاة محاكاة إقليم أو كائن مرجعي أو مادة. إنها توليد النماذج لشئ حقيقي بلا أصل، أو واقع: فوق واقعي. ولم يعد الإقليم يسبق الخريطة ولا يفلت منها. لذا فالخريطة هي التي تسبق الإقليم - أسبقية الصور الزائفة - والخريطة هي التي تولد الإقليم ...»

في هذا الحيز يختفي شئ في غاية الأهمية، ألا وهو ما كان دائماً اللا هوية الحتمية للخريطة والأرض. من ثم، فهناك نظرية فوق وجودية لهذه التدفقات لابد أن تحدد وتصف ما هو الآن وراء الحيز المنظوري للواقعية والزمن المحايد. وفي تمييز ما فوق الواقع يقول بودريار إن المرء ينبغي أن يري كل شئ بنظرة جديدة:

«لا مزيد من مرايا الوجود والمظاهر والواقع ومفهومه. لا مزيد من التمادي الخيالي بين الزمان والمكان؛ بل التصغير الجيني هو بعد المحاكاة. وينتج الوقعي عن وحدات مصغرة، من جزيئات وبنوك ذاكرة ونماذج تحكم - وبذلك يمكن استنساخها مراراً وتكراراً الي ما لا نهاية. وليس من المحتم أن يكون عقلانياً، لأنه لم يعد يقاس علي مثال نموذجي أو سلبي. وهو جاهز للعمل لا أكثر. ونظراً لأنه لم يعد مغلفاً بخيال فإنه لم يعد واقعاً علي الإطلاق؛ بل فوق واقعي، إنه محصلة توفيق مشع لنماذج تآلفية في حيز فوقي بلا غلاف جوي» (Baudrillard, 1983a: 3)

والمفاهيم التقليدية للعلية والمنظور والتفسير تقطعها الأداة الإلكترونية للمعلومات، وهو ما يمحو الاختلاف بين السبب والنتيجة، بين الغاية والوسيلة، بين الذات والموضوع، بين النشط والسلبي. يقول بودريار:

«لابد أن نفكر في الوسائل كما لو كانت في مدار خارجي مجموعة قوانين جينية تتحكم في تحويل الواقعي الي فوق واقعي كما تتحكم مجموعة القوانين الجزيئية الصغري الأخري في انتقال الإشارة من بيئة تمثيلية للمعني الي البيئة الجينية للإشارة

المبرمجة» (Baudrillard, 1983a: 55)

والمحاكاة في التدفق العالمي تتجاوز التقسيمات الواقعية القديمة للمكان والزمان، والراسل والمتلقي، والوسيلة والرسالة، والتعبير والمضمون كما تولّد الشبكات العالمية المعقدة للوسائل الإلكترونية حدوداً لا حدودية لأحياز فوقية "بلا إحساس بالمكان".

نزع مركزية الدولة القومية

بدلاً من أن تكون الدولة القومية في القرن العشرين وعاء للحداثة أو مفاعلاً للتقدم تحولت الي قيد علي التحولات الاجتماعية الهادفة حيث تعمل كبنية احتواء ضد التغيير أو كمثبط للمبادرات التقدمية. فعلي أحد المستويات، قد تؤدي تدفقات السلطة الي تآكل أسسها أو الي إيجاد مواقع محلية عولمة للمقاومة. إلا أن استمرارية الدول أو إعادة التأسيس المستمرة للدول بأعداد أكبر قد تعيد علي مستوي آخر سريان قوانين فوق الواقعية، لا منطق عقلانية السياسة الواقعية. ولم تؤد عهود لوياثان لإنهاء "حرب الكل ضد الكل" إلا الي زيادة احتمالات نشوب مثل هذه الحرب. وقد تدعي الدول القومية الغربية المركزية الكبري أنها تتمتع "بالقومية الفعلية" قبل عام ١٩١٤. فبالنسبة لهذه الدول القومية التي كانت لها امبراطوريات كبري، كان هناك قدر من "عبر القومية الإسمية" حيث قام المبشرون القوميون الامبرياليون بمحاولات لألمنة دول البلطيق أو البلقان وفرنسة الأفارقة أو الآسيويين وروسنة الكرجيين أو الكازاخ وأمركة أهل هاواي والفيلبين. إلا أن هذه الجهود كانت بمثابة كوارث ثقافية اقتصادية سياسية. ومع ذلك تم جذب المزيد من الدول القومية الجديدة عبر ممتلكات الامبراطورية العثمانية وامبراطوريات رومانوف وهوهنتسولرن وهابسبرج. وبعد ١٩٤٥، زادت سرعة انتشار هذه "الدول القومية"، ولايزال هناك المزيد من الدول القومية الجديدة تخرج من عباءة الاتحادين اليوغسلافي والسوفيتي الشيوعيين حتي الآن (١٩٩٢).

ولكن هل نسيجها الفعلي أشد واقعية من الواقع؟ وكيف ينظر الواقعيون الآن الي زائير أو عمان أو بيرو أو فيجي أو بليز أو كمبوديا أو كازاخستان أو البحرين أو جراناده أو مولدوفا أو السودان باعتبارها دولاً قومية بحق؟ ولعل تضاعف عدد الدول القومية الحقيقية من عشرات في عام ١٩١٤ الي ما يقرب من مئتين حالياً ينبغي قراءته باعتباره إحكاماً لنموذج فوق واقعي من محلية العولمة فضلاً عن كونه تصحيحاً

للقهر التاريخي الذي مارسته شعوب تحيل تحررها الي حكومات قومية واقعية. وكما يقول بودريار «تتميز المحاكاة بضبط النموذج أو كل النماذج في ضوء الحقيقة الأساسية، ألا وهي أن النماذج تأتي أولاً والدوران الفلكي (كالقنبلة) يشكل المجال المغناطيسي الأصلي للأحداث» (Baudrillard, 1988: 175). ومع أن خبراء دراسات المناطق وعلماء الدراسات السياسية المقارنة والمتخصصين في العلاقات الدولية بأمريكا الشمالية أو أوربا الغربية يسعون لإثبات الضرورة التاريخية والمصداقية الاجتماعية لكل من الدول القومية القائمة في عالم اليوم والتي يبلغ عددها مئتين تقريباً، فإن قومية معظم هذه الدول ودولنتها لاتزال موضع شك كبير.

إن ظهور أعداد متزايدة من "الدول القومية" مع تحرر أمريكا اللاتينية وأوربا الشرقية وأفريقيا والشرق الأوسط والاتحاد السوفيتي وآسيا من الاستعمار يوحي بأن اختفاء عدد الدول القومية قد حدث بالفعل. وإذا اتبعت كل من الدول القومية التي بلغ عددها حوالي المئتين حالياً نهج النموذجين الكلاسيكيين لانجلترا وفرنسا الحديثتين، فسرعان ما ينتهي الأمر بالعالم الي حرب شاملة ضروس. وحتي إذا سعت كل دولة قومية جديدة لمحاكاة اليابان أو ألمانيا أو الولايات المتحدة، فسرعان ما يتداعي النظام العالمي الجديد ويتحول الي مئات النزاعات الصغيرة. وقد تبخرت السمات المحورية للدول الواقعية الكلاسيكية ،الفعل ببقاء العديد من الدول القومية كمجرد شبه دول لها أعلام وأناشيد وطنية وجيوش وشركة طيران وطنية في حين أن عملتها أو شبكات الطاقة بها أو دبلوماسيتها أو علاقاتها التجارية أو أسطولها أو خبراء الطعام فيها يتبعون دولاً أخري ويساعدون علي بقائها القومي.

وفي المجال العسكري. لايزال السعي لامتلاك الأسلحة النووية جارياً من جانب العديد من الدولة القومية كدليل حاسم علي السيادة الواقعية. فبالأسلحة النووية التي يعتقد وجودها في بغداد وبريتوريا وطهران وبيونج يانج وتل أبيب والبرازيل تتحول الدولة الي قوة عظمي أو لاعب له دور. إلا أن الأسلحة النووية غير ذات قيمة في جوهرها ولا تزيد عن دليل علي السيادة المتداعية للتعريف الذاتي القومي. وحيازتها تحدد إرادة أصحابها المدولنين لجعل مواطنيهم يدفعون ثمن القوي الرمزية من موارد حقيقية: أرواح تموت بسبب التسمم الإشعاعي، وابتكارات من إبداع موهبة تقنية لا ينعم بها البشر وتستغل في صناعة الأسلحة، وأموال تتبدد علي الإبقاء علي أسلحة

ردع دائم، وسياسات تنفذها سلطات سياسية تلهو بألعاب القوة العظمي (Luke, 1989; Mueller, 1989). وحتي إذا اعتبرت الأسلحة النووية شرطاً ضرورياً للسيادة القومية الفعلية، فإن قوتها المادية المحتملة تنم عن التداعي عبر القومي لهذه الأسطورة. والأسلحة النووية آلات دمار تتجاوز النطاق القومي. وقد بنيت أصلاً في ظل كفاح ضد الفاشية علي يد أمم متحدة من المواهب العلمية وكانت تنم عن وحدة قومية، إلا أن استخدامها قد يكرر المذبحة الفاشية علي نطاق عالمي. ولو تم "تبادل" كل "الأدوات النووية"، لما أمكن احتواء آثارها التدميرية داخل الحدود القومية؛ بل إنها تبيد كل أشكال الحياة والحضارات بنصفي الكرة الأرضية لمجرد محاولة تدمير مدن دولة قومية واحدة بسكانها. ومرة أخري، هذا الدليل المادي علي القوة القومية الواقعية قد ثبت أنه مولد غير مادي باهظ التكاليف لعجز فوق واقعي يتجاوز النطاق القومي (Luke, 1991: 30-44).

وفي المجال الاقتصادي، تنفق معظم الدول القومية أموالها منذ عام ١٩٤٥ علي تكديس أسلحة الحرب. وخارج هذا البرنامج فهي مجرد حقائق فعلية تقوم علي أساس جغرافي وعلي مستوي قومي لتقديم بعض الخدمات الاجتماعية كقيمة حقيقية لها. واليوم نجد سمات "القومية" تغلي حتي تتلاشي ويطفو الحق في مستوي معيشي مادي أساسي يميز الهوية الجماعية لمختلف، الكيانات "القومية" كدول. وتفاوت مستويات حصول الفرد والجماعة علي السلع والخدمات من النسق العالمي الرأسمالي والذي يقاس بسلسلة متصلة مرنة من المؤشرات الإحصائية تخلق الجوانب الاجتماعية الاقتصادية "لما بعد" دولة قومية من العالم الأول أو الثاني أو الثالث أو الرابع. والأمريكيون "أمريكيون والباكستانيون "باكستانيون" لأن لديهم فرصة ما لامتلاك سيارة أو تلفزيون أو لتناول اللحم الأحمر أو زيارة الطبيب أو استخدام كاميرا الفيديو أو امتلاك بيت أو الحياة الي ما بعد الثمانين. وهذه "المستويات المعيشية" لا تزيد عن تهاويم تكتيكية يتم نشرها لإغراء الأغلبيات "للعيش خارج المستويات" التي هي عمليات ضبط لا متناهية للأنماط الجديدة المتولدة للحياة اليومية في عوالم جديدة تنتقل من محاكاة الي محاكاة. وبالنظر الي هذه الدول القومية نجد أن الخلافات التي تحاكي والتي تقودها هنا أيضاً النماذج المنسوخة من المعني والتي ليست لها أصول، والهويات المحيدة التي تنشط بعمليات مماثلة للإنتاج والاستهلاك المادي لعالم الحياة اليومية بكل دولة، لا

تزيد عن صور مقلدة من التنوع القومي أو المجتمع العالمي. وعلي الرغم من ذرائع الاستقلال الثقافي "القومي" فإن التدفق السلعي عبر القومي لمنتجات مكدونالد الغذائية في مونتريال وموسكو ومانيلا وميونيخ وملبورن ومينيابوليس هو نفس قوة الردع التي يتم حشدها ضد التميز المحلي-القومي الواقعي. ومحاكاة ألوان الطعام في "الوجبات السريعة" تخلق أنماطها الثقافية الخاصة وسلوكها ورغبتها داخل حدود "الرأسمالية السريعة" (Agger, 1989). والآن فإن عمليات دولنة الأمم تقدم خيالات تاريخية مؤقلمة لغربلة فوائد الرخاء الاجتماعي والاقتصادي عبر القومي وفرزها تبعاً لقربها أو بعدها عن التيارات المركزية بعد التاريخية في التدفق العالمي لرأس المال والطاقة والسلع والقوة.

لا حدوديات التدفق

إن المعلوماتية تفرز ألعاباً تركيبية أو أساليب ترميز بديلة تدخل ضمن تدفقات سريعة ومكثفة للسلع والرموز والناس والصور والمال علي نطاق عالمي، وهي تدفقات تفرق وتفتت وتتسم بالفوضوية واللا نظام. والتدفقات لا تقيدها الحدود المكانية، فهي تمر عبر لا حدود في التدفق الدائم للتبادل. والتدفق "عبر القومي" للسلع ورأس المال والناس والأفكار مستمر منذ قرون؛ وهو يسبق قيام الدول القومية الحديثة نفسها. إلا أن هذا التدفق التاريخي، حتي الخمسينيات أو الستينيات علي الأقل، كان يميل الي التحرك بصورة أبطأ وأقل مدي وأضيق نطاقاً من اندفاع المنتجات والأفكار والأشخاص والأموال والذي تطور بظهور النقل النفاث والاتصال الإلكتروني والتحرر المكثف من الاستعمار والاستخدام المكثف للحواسب الآلية بعد ١٩٦٠. وهذه الزيادة في التكثيف وسرعة المعدلات وارتفاع المستويات والسرعات في التدفق بعد التاريخي هي التي حولته كمياً الي شئ جديد ومعقد ومختلف نوعياً. وقد تحولت "الثقافة" نفسها في ثقافة التدفق بعد الحديثة الي «سلعة في حد ذاتها؛ وأصبح السوق بديلاً عن نفسه. وتعتبر ما بعد الحداثة استهلاكاً لعملية التحويل الي سلعة» (Jameson, 1991: x). وبدلاً من قبول قراءة جغرافية سياسية وجغرافية اقتصادية للقوة العالمية، فإن نطاقات التدفق بعد الحديثة للتحويل الي سلعة تفرز نحويات عديدة مختلفة عبر نطاق عريض من "الكتابات" و"القراءات" التي لاتزال غير مفهومة تماماً للعمليات السياسية الكوكبية.

هذه القوي الاستطرادية التركيبية الأخري أو "تعددية الأساليب" تتدفق اليوم خلف الحدود المدولنة المرسومة في حيز مؤمم وفيما بينها ووراءها، مع تحول تلك الوسائل الجديدة الخاصة بترميز البنية والعملية، الي السيولة التامة عن طريق تحويل شبكات المعلومات الحاملة لهذه التدفقات.

والتحرك من المكان للتدفق، من الأراضي للأنهار يضيف عناصر لا منظورية ضد هرمية وفوضوية الي المفاهيم المكانية الصناعية القومية التقليدية للاستقلال والسيادة. ووجود منفذ مفتوح وغير مقيد الي التدفقات لا الي السيطرة المغلقة علي الأماكن يصبح سمة حيوية للقوة وربما لا تقل حيوية عن السيادة التشريعية القضائية في المجتمعات المعلوماتية. كما ينبع استقرار فوضوي من داخل مجموعات القوانين من خلال الحفاظ علي التوازنات الدينامية للمنفذ وحلقة الوصل والتحول والربط والتبادل والخدمة للتوافق مع الخطط المتنوعة للقائمين بالترميز وفك الترميز علي اختلافهم، في حين ينزلق الأمن الي داخل الاهتمام بالتأكيد علي تكامل مجموعات القوانين وانفتاح المنفذ ومدي الخدمة والصلة وزيادة التحول داخل لا حدود التدفق. وبوقوع الدولة القومية - باهتماماتها الجغرافية السياسية الأكثر تقليدية لفرض سطوتها السلطوية القانونية علي أراضيها وسكانها وأسواقها - في خضم تيارات القوي فوق الواقعية التي تتحرك في نطاق وسائل المعلوماتية، فإنها غالباً ما لا تخرج بشئ يقترب من الإغلاق التام علي الأحداث داخل حدودها. لذا فإن الدولة القومية غالباً ما تكشف عن مرونتها وهشاشتها حين تواجه تآكل التدفقات العالمية.

وتوجه التدفقات وتوضع اجتماعياً في مكان أو في عدة أماكن عن عمد. وفي ضوء هذه الاتجاهات البنيوية الأكبر، فإن الواقع المادي للمكان والذي يتم التعبير عنه من زاوية سياق اجتماعي ثقافي للموقع المكاني يتزحزح تدريجياً بالتخيل الملموس للتدفق بإدراكه من منظور النفاذ الأيقوني الرمزي الي شبكات التداول المعلوماتي أو خلالها. والأخير لا يزحزح الأولي ولا يمحوها، بل يتعايشان معاً. من ثم، فمن هذه التناقضات المتزايدة في إطار جدلية عن المركزية التنظيمية واللا مركزية المعلوماتية "بين الأماكن والتدفقات"، يمكن الكشف عن "تحول تدفقات القوة تدريجياً الي قوة التدفقات" في عوامل التغير العالمي (Castells, 1989: 171). والحقيقة أن التدفقات ربما كانت هي أساس تحديد أنماط جديدة من المناطق الخارجية المركزية وشبه الهامشية والهامشية

بإعادة تركيبها لبنية أسواق المدن والمناطق والدول باعتبارها مناطق "جامحة" أو "مستأنسة". والأهم أن المعلوماتية تجر في أعقابها قواعد اجتماعية مكانية واجتماعية زمانية جديدة تماماً تفرز في الوقت نفسه حيز القوة والإيديولوجيا وديناميات التبادل المعاصرة. والتدفق بعد مكاني في جزء منه، وبعد سيادي في جزء آخر، وهو الشبكة الأولية لأنواع جديدة من المجتمعات الدولية في جزء ثالث. ويكتسب النسق العالمي للرأسمالية عبر القومية أشكاله في قنوات التدفق التلفزيونية الحواسبية فوق المكانية. وقد يمتد هذا التميز أيضاً ليفسر عوامل العديد من المجتمعات العلمية والشبكات الثقافية والابتكارات التقنية والاتصال عن بعد وأسواق وسائل الإعلام حيث تخلق حالة فوق واقعية من الأرض الإقليمية أو التدفق فوق المكاني، وهما "عبر قوميين فعلياً". والقومية الإسمية أو المكانية الجغرافية السياسية تتبدي في السلطة القانونية للدولة وتتنافس مع عبر القومية الفعلية أو التدفقية السياسية الزمنية التي تنشأ داخل تعددية سلطات الدولة.

إذن فالتدفقات قوي تساعد علي نزع المركزية ونزع المكانية ونزع المادية، إلا أنها تعمل مع القوانين الجغرافية السياسية للسيادة المكانية وضدها. ويمتزج المحلي والعالمي في أنماط إنتاج "محلية عالمية" عبر الحدود القومية وخارجها. وفي داخل التدفق هناك عالميات جديدة ومحليات جديدة تخلقها شبكات التبادل عبر القومي كهويات جديدة واندماجات وقيم تنشأ عن المشاركة في القدرة علي الوصول الي نفس الرموز والأسواق والسلع في نمط جديد من محلية العولمة. والعديد من مؤسسات الدول القومية القائمة تعد حالياً قيداً علي أنماط الإنتاج المحلية العالمية.

وحين يري المستهلكون والمنتجون المعاصرون أمنهم ورفاهيتهم كنتائج تترتب علي السياسات القومية أو المصالح القومية أصحاب القرار القومي، فإن القوي عبر القومية أو المحلية تشتبه عليهم فيعتبرونها عوامل مساعدة لدولتهم القومية. كما أن الدعاوي السياسية الخاصة بكره الأجانب والتي تؤكد علي الفائدة أو التكاليف القومية توضح مدي ما آلت اليه معظم اقتصاديات المركز ومجتمعاتها من اقتران حالياً. وقد أصبحت الحدود حالياً كثيرة الثقوب ويزداد تآكلها يوماً بعد يوم بسبب ضغط التدفقات المحلية العالمية للسلع والخدمات. ولنأخذ مثالاً واحداً علي ذلك؛ فالمستهلكون والمنتجون في أمريكا يعتمدون علي نفط ينتج بالسعودية، وعلي وجبات سريعة ينتجها امتياز

كندي، وبطاقات ائتمان من بنوك تسيطر عليها هونج كونج، وسيارات تصنعها شركات يابانية في المكسيك، وسلع بقالة تنتج بأمريكا الوسطي أو جنوب أفريقيا أو جنوب شرق آسيا وتباع في سلاسل متاجر ذات ملكية بريطانية، وصحف تملكها شركات استرالية متعددة الجنسيات ولكنها تصدر في نيويورك، وأجهزة تلڤزيون تصنعها شركات أمريكية في تايوان لتعرض برامج تنتج في استوديوهات ذات ملكية يابانية في كندا ومقرها بلوس أنجيليس، ومعلومات تقوم بجمعها شركات خدمات سلكية بريطانية بأوريا الشرقية لتبث علي شبكات إخبارية علي مدار أربع وعشرين ساعة من أطلنطا. والنمط السلوكي الذي يتبعونه في الإنتاج والاستهلاك يعد أقرب الي المحلية العالمية منه الي القومية. ويمكن الخروج بتفسيرات مماثلة للاعتماد المتبادل المحلي العالمي في أية دولة قومية في عالم اليوم. وشيئاً فشيئاً تفقد فكرة "المصالح القومية" معناها في هذه الشبكات المحلية العالمية من الاعتماد المتبادل. وحشر هذه الصلات العشوائية الترابط والحيوية للحياة اليومية في تصانيف أفعال الدولة الواقعية يؤدي الي ردود أفعال تتمثل في كره الأجانب؛ فإذا كان هناك شئ يتم إنتاجه أو استهلاكه داخلياً، فلابد أن يمثل ضعفاً في "الوطنية" أو الطاقة الإنتاجية أو المكانة. إلا أن هذه القراءة المتقادمة للتدفقات عبر القومية من منظور الدول القومية مدي ما آلت اليه هذه الشبكات المحلية العالمية للتبادل من تداخل وفعالية.

وخارج الدولة وداخل الأهداف التقنية المشتركة والتحديات البيئية المشتركة والأنساق الرمزية المتماثلة ونظم الترميز المتوازية ومعاني الناتج المتشابهة، يخلق التدفق مجتمعات محلية عالمية جديدة تشوه الجغرافيات القديمة "للآخر" و"الذات" أو "الصديق" و"العدو" في الصيغ المعلوماتية الجديدة لجغرافيات الإيديولوجيا والڤيديو وحكومة الأثرياء. ويمكن إرجاع أصول التيارات العديدة المكونة له ومصادرها الي الخلفيات الإثنوجرافية المستقرة أو أحياز القومية الإسمية؛ إلا أن آثارها محسوسة محلياً-عالمياً إذا أخذت معاً في تيارات التدفق العالمي، أو محلياً وعالمياً باعتبارها عبر قومية. وفيما وراء واقعيات ثوابت السلطة القانونية الإقليمية المثبتة في عمليات مركبة داخل حدود مرسومة بدقة، نجد فوق الواقعيات الجديدة لديناميات التدفق المتعدد السلطات تتذبذب داخل الصلات المرمزة بحذي شبكات محلية-عالمية عشوائية التوافق. وهذه التحولات فوق التحديثية في التدفق ليست وسائط للتحديث الواقعي؛ بل هي بمثابة أوعية لما بعد الحداثة، ذلك أن «ما بعد الحداثة هي ما تخرج به حين

تنتهي عملية التحديث وتختفي الطبيعة للأبد» (Jameson, 1991: ix).

"النظام العالمى الجديد" أو "النظم العالمية المحدثة"

إن الأماكن التي تسود فيها المحلية العالمية تنشأ أصلاً عن عوالم التدفق المتعددة الجوانب. ويتكون نسق عالمي رأسمالي، فقد أعادت القوانين الجغرافية لرأس مال المقاولات رسم سطح الكوكب من منظور التبادل التجاري العقلاني وامتدت الي الخارج في القرنين الرابع عشر والخامس عشر من مركز التجارة الأوربي الأولي وفازت بسكان مناطق غير أوربية عديدة من "المجاهل" الدائرة في فلكها وأغلقت كل ثغر ووضعت خرائط لكل الأراضي غير المستكشفة علي ظهر الكوكب. وسرعان ما تمت فهرسة كل مجتمع ومنطقة حيوية، من أنتارتيكا الي أفريقيا الي القطب الشمالي الي آسيا والجهات الأربع، الي أقصي مدي لأغراض اقتصادية وبيئية. إلا أن إغلاق عالم الطبيعة المفتوح علي نمط إنتاجي ممتد أجبر الرأسماليين الغربيين علي البدء في خلق عوالم اصطناعية جديدة لا حصر لها من نمط إنتاجي مكثف بإيجاد مناطق تكنولوجية من صنع الإنسان. وقد التقي رأسمال المقاولات بحده الحاسم لمزيد من النمو في تطويق الكوكب ودمج أنماط الإنتاج قبل الرأسمالية المتنوعة من مختلف المناطق الحيوية في إطار نسق واحد من الإنتاج السلعي في "الجغرافيات القومية" لامبريالية القوي الرأسمالية المركزية. ومن ناحية أخري، فرأس المال عبر القومي المشترك يعيد تدريجياً رسم الواقع الاقتصادي والبيئي في مثل هذه الجغرافيات القومية للاستهلاك المحلي والإنتاج الإقليمي كجغرافيات عبر قومية للإنتاج والاستهلاك المحلي العالمي.

وكل حرفة وعلم، وكل صناعة وتجارة تخط صورتها وقوتها البيانية "كعوالم جديدة" تولدت في التوسع المكثف للتبادل العالمي. وتتكرر هذه المجالات المكتشفة حديثاً في أراضي المناطق التكنولوجية التي لاتزال تتطور وتتنوع والتي حددتها أنماط الإنتاج المكثفة التي تستعين بها الرأسمالية المشتركة ولاتزال تصور الامتدادات الرمزية الكبري والواقعيات المادية التي تشكل مادة عوالم حياتنا اليومية حالياً. وهنا تنشأ الطوبوغرافيات عبر القومية والأقاليم عبر الثقافية في التدفق من عمليات التواصل والسياحة والتجارة والنقل الدولية. ولما كانت هذه العوالم المحدثة شبه الخيالية وشبه الملموسة لم تعد قاصرة علي مكان كوكبي واحد أو موقع إثني-قومي بعينه أو موضع

بيئي محدد، فهي تنشأ مع مناطقها التكنولوجية المتنوعة للحيز الثقافي الذي أعيد تركيبه من الناحية الاجتماعية الاقتصادية. كما أنها تتحول الي أوطان ذات معني للأفراد والجماعات المعاصرة. إنها محاكاة للحيز الإقليمي، أنماط للسلوك، دوائر تشغيلية تصنع إطاراً للفكر والعمل محلياً-عالمياً.

ولعل هذه العوالم المحدثة هي الأرضية المشتركة للمجتمع عبر القومي. فلم يعد العمال المعاصرون والشركات الحديثة مثلاً ينتعشون في "العالم الجديد" أو "العالم الاستعماري"، بل يكدحون لترك آثارهم علي حيز العوالم المحدثة المعولَمة المعولمة وعلي زمانها وقيمها. كما أن نماذجها أو خرائطها تسبق الحيز الإقليمي المزعوم أو موضع الشك وتفرزه. وتتكون هذه الأحياز الإقليمية في التدفق، وهنا يحدث كثير من النضال السياسي والتنافس الاقتصادي والصراع الثقافي الدائر حالياً. لذا فإن من يحدد خطي إنتاج السيارات أو من يسيطر علي إنتاج برامج الحواسب الآلية علي الأرض أو من يقود الإنتاج الإعلامي عبر القومي أو من يقود أسواق المال العالمية أو يوجه النظم العالمية للاتصال عن بعد يعد أهم مادياً بالنسبة لمعظم الأفراد والأسر والشركات ممن يمسك بزمام السلطة في جواتيمالا أو ألمانيا أو غانا أو اليونان.

وهذه العوالم التكنولوجية الجديدة في مجملها تشكل نطاقات عالم الحياة الحديثة اليومية للأفراد والمجتمع المعاصرين حيث تتحدي قوانين الطبيعة بالتعايش معاً في نفس الزمان والمكان. ومعظم الأسر البشرية المفتتة والمجزأة والممزقة في العديد من الدول القومية القائمة تستورد وتصدر قطعاً وأجزاء منها كسلع تجارية وممارسات لها وجودها المادي الذي بدأ يطوق الرأسمالية المتأخرة. وفي هذه الأحياز الاقتصادية الاجتماعية والثقافية الدولية، نجد أن كل بيئات السيطرة والمقاومة والإنتاج والاستهلاك والنمو والاضمحلال تعمل في هذه العوالم المحدثة المتعددة الفعاليات. وكل تقنية ولغة خطاب حداثية جديدة تصطنع مناطقها التكنولوجية المعقدة الخاصة بها ليتم غزوها والسيطرة عليها من خلال العديد من الوسائل المتنافسة للتنميط والتخطيط السلوكي.

وقد شهد إغلاق الحدود الطبيعية في ثمانينيات وتسعينيات القرن التاسع عشر زحزحة الحافز الاستعماري الي داخل نطاقات جديدة للنشاط الاجتماعي تحددها جغرافيات الأحياز الاقتصادية والتكنولوجية والاجتماعية لا الأحياز العسكرية والاستراتيجية. ولم يعد من الممكن فهم البيئة الاجتماعية العالمية كمجرد جغرافيا

حيوية لمناطق حيوية تطورت بصورة طبيعية في العالم، فهي تتطلب الغمر في جغرافيا حيوية لمناطق حيوية مصطنعة في العوالم المحدثة. والعوالم المحدثة أحياز مصطنعة وبيئات مبنية وأوساط مقننة. إنها تمثل وضعاً عملياً للتفاعلات الاقتصادية والثقافية والاجتماعية في إطار شبكات محلية عالمية للتبادل القومي الفرعي والقومي وفوق القومي يصطنع فيه الأفراد والمجتمعات استراتيجياتهم المشتركة لشغل هذه الأحياز.

والقوي الاجتماعية الجديدة وراء الدولة القومية، والتي تعمل في العديد من الخلفيات كالأسواق والعلم ونخبة المثقفين والتكنولوجيا وجمهور المستهلكين والمنتجين المكثف والطب بل البيئة العالمية أيضاً، تجد وسائط جديدة تسمح لها بالكتابة عن الدولة وضدها ولصالحها وتتحدث اليها وضدها وعنها في النظم العالمية المحدثة. وحل الدولة القومية اليوم يردد صدي تنافر مثل هذه الألعاب التقنينية الجديدة. والأقطاب السياسية البحتة والقطبيات الجغرافية السياسية بدأت تنزلق الي خارج المرحلة. وفي المحلية العالمية، يمكن للعديد من الأصوات علي اختلافها أن تتحدث خارج الخلفيات الكلامية العقلانية الذرائعية للسلطة القانونية للدولة (وداخلها). وكالسلطات الدينية القديمة، تصطنع مثل هذه الكيانات السلطوية الجديدة قوانينها الخاصة للسلطة وأحياز التشغيل وأطر الزمن ودوال السلطة فيما وراء السلطات القانونية المستقرة للدولة القومية.

ومن العناصر الفاعلة الأخري -فيما وراء الدولة أو تحتها أو خلفها أو بجوارها- المفاهيم العرفية الخاصة بنزع المركزية ونزع المادية والتفكيك في السلطة المتمركزة للدولة. ولما كان المقصود عموماً "بالأمن القومي" أمن الدول القومية، فإن تفريغ التشكيلات القائمة للدولة تساعد أيضاً علي تغيير طبيعة لغات خطاب السيادة والأمن القومي والاستقلالية وتطرح تساؤلات جديدة عن إشكاليات الأمن في العوالم المحدثة التي تتكون في التدفق المعلوماتي. فالآن مثلاً وبعد الحرب الباردة، بدأت الشركات العالمية تدرك احتياجاتها الأمنية فوق الدولة وضد الدولة بتوليد لغات خطاب جديدة عن التجسس الصناعي والهجمات الإرهابية والدفاع عن اقتطاع الأسواق وحماية الملكية الفكرية في التنافس علي السيطرة في التدفق العالمي. ويري الأفراد العاديون أن المخاطر البيئية علي مناطقهم الحيوية لا يمكن للدول القومية أو حتي المنظمات الدولية أن تواجهها، لذا فهم يقومون باتخاذ مبادراتهم الخاصة للدفاع البيئي عبر

القومي عن أنفسهم. كما أن البنية التحتية الآلية للتدفق نفسه تفرز إشكاليتها الأمنية الخاصة بها في لغات خطاب جديدة عن قواعد الوصول الي البنية التحتية السيبرنيطيقية وتوقعات المستخدمين والغزو بالفيروسات وحماية البيانات والدفاع فوق الواقعي عن الممتلكات.

وفي كل حالة، هناك قوة لا دولانية تسري في هذه القنوات المتعددة تسعي لصنع عالمها المحدث الجمعي الموازي في التحدث من خلال قوانين الثقافة والتجارة والإثنية والمال والتكنولوجيا والنوع الجنسي والبيئة والصحة بغرض إيجاد حيز للسيطرة الشاملة ولكي تحكم باعتبارها القوة العليمة الأكثر شرعية ولكي تضع القواعد لقوانينها السلطوية. وفي مواقف خطابية أكثر "مثالية" داخل التدفق، تنشأ "مناطق مستأنسة" في التعاملات التي تصبح ممكنة بسبب لغات الخطاب المتعددة لهذه النظم السلطوية. وفي مواقف خطابية أقل من "مثالية" خارج التدفق، يبدأ نمو "مناطق جامحة"، ولا تجري إلا اتصالات متقطعة بعمليات تبادل التدفق المستمرة. ومراكز القوي ومجتمعات الكلام ذات الطبيعة الثالثة موجودة، إلا أن أشكال وجودها المحلية العالمية تطفو بصورة غير ملحوظة في القراءات الدولانية القومية للتجارة العالمية أو التكنولوجيا الدولية أو البيئة عبر القومية أو الثقافة المتعددة الجنسيات. ولأننا نعرف الآن لماذا لا يستطيع الواقعيون قراءة النصوص ضد الدولانية للعوالم المحدثة، وربما كان علينا أن ندرك أن بتأثيرات العوالم المحدثة بعد الدولانية أو ضد الدولانية أو اللا دولانية أو الدولانية الخفية يتم الإحساس بها محلياً-عالمياً فوق نطاق الدول القومية وفيما وراءه في القنوات المنطقية المتزايدة للتدفقات فوق الواقعية.

والاتجاهات التفكيكية في محلية العولمة واضحة تماماً. فلم تعد الدولة القومية تحكم دون رادع حتي في الزمان والمكان الواقعيين. وتقوم الدول القومية بتصنيع الأسلحة النووية في زهو باعتبارها دلائل حاسمة علي السيادة القومية، ولكنها تعطي قيادات الدولة القومية قدرة علي إطفاء شعلة الحياة في المكان الجغرافي والزمان التاريخي بالقضاء علي الأمم بالحرارة النووية. ويستحيل ضمان الأمن المادي الأساسي ضد التهديدات الخارجية (Mueller, 1989). وتخضع العملات الصعبة لحراسة شريرة من جانب الدول القومية كدليل علي استقلاليتها. إلا أن زيادة معدلات التعاملات المالية المبرمجة والاقتصاديات السياسية عبر القومية تساعد علي تفريغ العملات

والاقتصاديات الوطنية من الداخل وتحيلها الي بقايا أسواق سلعية غير مستقرة (McKenzie and Lee, 1991). ويستحيل ضمان الرخاء الاقتصادي العادي (O'Brien, 1992; Sakaiya, 1991). والقومية الوطنية تعيد التأكيد علي نقاء لغة كل دولة قومية وثقافتها. ومع ذلك فالتأثير التهجيني لثقافة الإعلام المكثف، وهو تأثير محدد في قوانين النزعة الفردية الاختيارية والإنسانية العلمانية والعقلانية الاستراتيجية والانجليزية التي تحولت الي سلعة تجارية، يفجر الخصائص الثقافية المحلية للعديد من الأمم من الداخل. ويستحيل فرض الهوية اللغوية الأخلاقية الإثنية الدينية الجوهرية، وذلك علي الرغم من حشود شرطة الحدود التي تحرس الحدود القومية لفرض الامتيازات السياسية للدولة القومية. وأقمار الاستشعار عن بعد وطوفان السائحين والنشرات الإخبارية المباشرة تجعل النظام القومي المحلي - في المناطق المستأنسة الوادعة العادية أو الجامحة غير العادية التي تمزقها الصراعات - واضحة تماماً للجمهور المحلي والأجنبي علي السواء. وهكذا فالسلطة السياسية الأولية للدولة القومية تتعرض للخطر كقوة سلطوية ذات غائية مطلقة من جانب القوي المحلية-العالمية المضادة (Attali, 1991; Blackburn, 1990).

وبالتواء واقعية الدولة القومية واستئناسها في متاهات ما فوق الواقع، ربما تصبح نسخة مفاهيمية جامحة لعالم لم يعد يتسم بأصالة حقيقية. والحقائق الثابتة للأرض الثابتة الواقعية التقليدية - أو "نظام عالمي جديد" مشروط باستقلالية الدول القومية - ينفجر من الداخل في تدفق قواعد الأرض غير الثابتة فوق الواقعية المعاصرة - أو "النظم العالمية المحدثة" التي تخلو من الاستقلالية في المناطق التكنولوجية المحلية-العالمية. والطبيعة الثالثة للتفاعلات فوق المكانية التلفزيونية المعلوماتية موجودة في وضع الخرائط وأشكال المحاكاة والترابط والصور الخيالية والنماذج فيما وراء نطاقات الدول القومية في العوالم المحدثة للدمج الزماني المكاني بعد الحديث. والتحدي الذي تواجهه النظرية الاجتماعية والسياسية النقدية بتقدمها نحو هذا النطاق يتمثل في إيجاد لغات خطاب نقدية جديدة والاهتمام بالتعامل مع أشكال التدمير والهيمنة والتحلل الجديدة التي تنمو مع نشأة هذه الطبيعة الثالثة.

هوامش

١ تم تقديم نسخة أولية من هذا البحث في مؤتمر *Theory, Culture & Society* في الفترة من ١٦ الي ١٩ أغسطس ١٩٩٢. كما نشر جزء منه في العدد ١٨ من دورية *Alternatives* (١٩٩٣).

المصادر والمراجع

Agger, Ben (1989) *Fast Capitalism* . Urbana: University of Illinois Press.

Armstrong, John (1982) *Nations Before Nationalism* . Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Attali, Jacques (1991) *Millenium: Winners and Losers in the Coming World Order* . New York: Random House.

Blackburn, Richard James (1990) *The Vampire of Reason: An Essay in the Philosophy of History* . London: Verso.

Baudrillard, J. (1983a) *In the Shadow of the Silent Majorities* . New York: Semiotext(e).

Baudrillard, J. (1983b) Simulations . New York: Semiotext(e).

Baudrillard, J. (1988) *Selected Writings* . ed. Mark Poster. Stanford: Stanford University Press.

Breuilly, J. (1982) *Nationalism and the State* . Manchster: Manchester University Press.

Castells, Manuel (1989) *The Informational City: Information Technology, Economic Restructuring, and the Urban-Regional Process* . Oxford: Blackwell.

Fukuyama, Francis (1992) *The End of History and the Last Man* . New York: Free Press.

Gellner, Ernest (1983) *Nations and Nationalism* . Oxford: Oxford University Press.

Hobsbawm, E. J. (1990) *Nations and Nationalism since 1780* . Cambridge: Cambridge University Press.

Hobsbawm, E. J. and Ranger, Terence (eds) (1983) *The Invention of Tradition* . Cambridge: Cambridge University Press.

Jameson, Frederic (1991) *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism* . Durham: Duke University Press.

Luke, Timothy W. (1983) "Informationalism and ecology", *Telos*, 53: 59-72.

Luke, Timothy W. (1989) *Screens of Power: Ideology, Domination and Resistance in International Society*. Urbana: University of Illinois Press.

Luke, Timothy W. (1991 "The discourse of deterrence: national security as communicative interaction", *Journal of Social Philosophy*. 22: 30-44.

McKenzie, Richard B. and Lee, Dwight R. (1991) *Quicksilver Capital: How the Rapid Movement of Wealth Has Changed the World*. New York: Free Press.

Morgenthau, Hans J. (and Kenneth Thompson) (1985) *Politics Among Nations*, 6th edn. New York: Knopf.

Mueller, John (1989) *Retreat from Doomsday: The Obsolescence of Major War*. New York: Basic Books.

Oبر Brien, Richard (1992) *Global Financial Integration: The End of Geography*. New York: Council on Foreign Relations Press.

Reich, Robert B. (1991) *The Work of Nations: Preparing Ourselves for 21st-Century Capitalism*. New York: Knopf.

Sakaiya, Tachi (1991) *The Knowledge-Value Revolution, or a History of the Future*. New York: Kodansha International.

Stalin, Joseph (1936) *Marxism and the National and Colonial Question*. Moscow: Progress Publishers.

Tilly, Charles (ed.) (1975) *The Formation of National States in Western Europe*. Princeton: Princeton University Press.

Toumlin, Stephen (1990) *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. New York: Free Press.

٦. أزمان الحداثة وأماكنها
من الذي يريد ما بعد الحداثة؟
أنتوني كينج

التفكير فى الحداثة

إن "الحديث" لابد أن يكون أحد أشيع المجازات التي يستعان بها في تجسيد العديد من جوانب الحياة المعاصرة وخاصة ما يعرف "بالمدينة الحديثة". ولنبدأ بتناول معناه المسلم به كما ورد في المعاجم المعاصرة.

طبقاً لما ورد بمعجم أكسفورد *Oxford English Dictionary* (١٩٨٩) ومعجم ويبستر *Webster*، فلفظ حديث modern تعني "سمة تميز الحاضر أو الآونة الأخيرة في مقابل الماضي البعيد". وقد نميزه عن لفظ "معاصر" contemporary (ومعناه "الآن") بالقول بأنه "ما ينتمي الي العصر أو الحقبة الراهنة". وهو يستخدم طبقاً لما ورد بمعجم أكسفورد بمعني نقيض "قديم" و"وسيط"، فتعبير "التاريخ الحديث" يشير الي الحقبة التاريخية التي تلت ما يعرف "بالعصور الوسطي" (أي من نهاية القرن الخامس عشر وحتي الآن طبقاً لطبعة ١٨٦٤ من المصدر المذكور. ونشير بإيجاز الي أن هذا تحديد مخادع لحقبة من خمسة قرون تتميز بقدر من التماسك والشيوع يكفي لتصنيفه بمفهوم واحد).

ولزعزعة استقرار مفاهيمنا عن "الحديث" نلاحظ أن أول استخدام موثق له بالمعني المشار اليه كان في عام ١٥٨٥ و"حداثي" modernist عام ١٥٨٨؛ وظهر لفظ "حداثة" modernity بمعني المصدر من لفظ "حديث" عام ١٦٢٧، وبدأ استخدام ألفاظ modernism, modernness, modernize, modernizer في النصف الأول من القرن الثامن

عشر. أما لفظ modernization بمعني التحديث أو التوفيق مع الفكر الحديث فظهر في عام ١٧٧٠، ولو أن هناك إشارات الي "تحديث" modernizing الأرستقراطية لبيوتهم العتيقة بأواسط القرن الثامن عشر. ويشير ريموند وليامز (Reymond Williams, 1984) الي أنه بالنسبة للاستخدام المبكر للفظي modern و modernize فالمعني سلبي، أي أن التغيير الذي يدل عليه اللفظان ضمناً يحتاج الي تعديل. ولم يكتسب لفظ modern مدلولاً إيجابياً بمعني "محسَّن" أو "فعال" إلا في القرنين التاسع عشر والعشرين. من ثم فلفظ "حديث" له مدلولات إيجابية بصفة عامة (ولو أن هذا ليس دائماً، كما في قولنا "مشكلات حديثة")، في حين أن لفظ "معاصر" contemporary مصطلح أكثر حياداً. ومن نافلة القول إن كل هذه الاستشهادات الواردة في معجم أكسفورد كلها مأخوذة من الأدب الانجليزي الذي يفترض أنه كُتب في انجلترا (أو بريطانيا).

ويوحي تأصيل لفظ "حديث" بأنه مشتق من لفظ modus اللاتيني بمعني "قياس"، وهي وجهة نظر مهمة تلفتنا الي لفظ modish (موافق للموضة) و à la mode. كما أنه يعجل بفكرة مفيدة نوردها في هذا المقام ولو أنها ستطرح في موضع لاحق من هذا البحث، وهي أننا إذا سلمنا بوجهة نظر وليامز بأن المدلولات المعاصرة للفظ modern تعد إيجابية فبأي المعايير يقاس أي مفهوم إيجابي عن الحداثة الثقافية؟ كيف لنا أن نعلم أي المدن تعتبر حديثة؟ أو أي المدن هي الأحدث؟ ومن هم الذين يقومون بالقياس؟ هل هم ذكور أم إناث؟ زنوج أم بيض؟ هل هم "لجنة الأزمة السكانية" بواشنطن (١٩٩٠) بمؤشراتها الدالة علي معدلات تلوث الجو ونسبة جرائم القتل لكل ألف نسمة أو نسبة الهواتف لكل فرد أم الراحل آية الله الخميني؟

علي أية حال، فما نود أن نؤكد عليه هو أن السمات المعيارية للفظ "حديث" بالمعني الذي أوردناه هنا هي سمات زمنية في المقام الأول لا مكانية. ولا يتحدد معناه في علاقته "بالتاريخ" وحسب، بل بتاريخ حياة شخص بعينه ودون غيره. ومسألة الحيز أو المكان أو الموقع أو المجتمع أو البلد أو الدولة القومية أو نطاق الحياة التي يشير اليها لفظ present "حالي" أو recent "متأخر" تؤخذ مأخذ التسليم ودون إشكالية، ولو أنه يتضح مما يشار اليه باسم "التاريخ الحديث" (بأداة التعريف وفي مقابل "العصور الوسطي") أن هذا الحيز المكاني يعد غربياً إن لم يكن أوربياً أو مسيحياً علي الأقل.

موجز القول إنه لما كان "الحديث" و"الحداثة" إذا أخذا بمعني "بدءاً من الوقت الحاضر"

ليس لهما أساس زمني ولا جغرافي حيث يطفوان في الفراغ، فإنهما فارغان من المعني وبالتالي فلا صلة لهما بالوصف أو بالتحليل. فعبارة مثل "المدينة الحديثة" تنطبق علي كابل أو نيويورك أو ڤاراناسي دون فارق.

كان العلماء العاملين في مختلف أفرع العلم حتي وقت قريب يستخدمون هذين المصطلحين سواء بصورة انتقائية أو مختلفة. واستمرت كثرة منهم علي ذلك، والفارق بين ما نطلق عليه اسم صوغ "الإنسانيات" لمفاهيم الحداثة وصوغ العلوم الاجتماعية لها هو الموضوع الرئيس لهذا الفصل. وسنفترض مع وليامز (Williams, 1984) أن لفظ modern وألفاظ modernism و modernity و modernist بصفة خاصة هي مصطلحات ومفاهيم تستخدم بصورة خاصة في مجالات الفنون والأدب والعمارة بين ١٨٩٠ و١٩٤٠ في أوربا والولايات المتحدة في المقام الأول مع إشارات عابرة للنسق العالمي ككل (باستخدام مجاز آخر أيضاً في طبعة ١٩٨٩ من معجم أكسفورد). ويمكن اعتبار مفهومي modern و modernity أساسيين في العديد من أفرع الدراسات الإنسانية لدرجة أنهما يحددان طبيعة المعرفة المنتَجة والحدود الزمنية والمكانية والفكرية التي تحكم بناءها وهوية منتجيها. ففي تاريخ الفن علي سبيل المثال، نجد أن الهويات المهنية تتحدد من منظور "الفترات الزمنية" في المقام الأول، وتتكون عبر مفاهيم غربية عن الزمن. وأصحاب المهن إما "حداثيون" أو "قبل حداثيين"، وإذا كانوا من الفئة الأخيرة يدخلون في فئة "الوسيط" أو من "يفعل" ما ينتمي الي "القديم" أو "الباروك" (Baroque اتجاه فني بدأ في إيطاليا في القرن السابع عشر، ثم انتشر ببقية دول أوربا ثم الشرق. وكان ثورة علي النزعة الفنية الكلاسيكية السائدة. واللفظ مشتق من الأسبانية بمعني «لؤلؤة غير مصقولة»، المترجم). وهذا الاستخدام المحدد جغرافياً للفظ modern هو أبو ما بعد الحديث postmodern الذي نخرج الآن عن موضوعنا لنتحدث عنه.

يقوم هذا المفهوم الخاص للحديث في الاستخدام (السسيولوجي) المعاصر علي مرحلة صناعية واحتكارية شديدة التميز في تطور اقتصاد العالم الرأسمالي الذي حدث في أوربا والولايات المتحدة وخاصة في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين. وإذا أمكن تعريف الحداثة بالإشارة الي الممارسات الثقافية لنخب بعينها (وهو افتراض مثير للجدل في حد ذاته)، فقد كانت في رأي هارڤي (Harvey, 1989)

ورقة عمل ثقافية لرأسمالية مطلع القرن العشرين. ومع أن هذا التعريف مفترض في علاقاته بالنسق العالمي ككل وخاصة في علاقاته بالنزعة الاستعمارية، فقد كان قاصراً علي مظاهره في أوربا وأمريكا الشمالية. ونري من جانبنا أن هذا يرجع الي ضرورة الاعتراف بما يشير اليه پيترس بعبارة "ازدياد التأثيرات غير الغربية" علي "الحداثة" والذي تعرضت له باريس التي تعد في رأيه بحق "المركز الثقافي للحقبة الاستعمارية". وهو يشير في هذا المقام الي "الفن الزنجي" l'art nègre «من خلال تكعيبية براك وبيكاسو وفوڤية (Fauvisme مدرسة في التصوير تميل الي التحرر من الثوابت، المترجم) ماتيس والتصوير الساذج عند هنري روسو (Pieterse, 1992: 371).

إلا أن هذه المفاهيم (الخاصة بالإنسانيات) عن الحداثة بمعناها المتداول في أوربا وأمريكا الشمالية لم يتم فهمها بهذا المعني مطلقاً [انظر مثلاً النصوص التي تمثل "الحداثة: ١٨٩٠ - ١٩٣٠" *Modernism, 1890-1930* لبرادبيري ومكفرلين Bradbury and McFarlane (١٩٧٦) أو مجموعة تيمز وكيلي Timms and Kelley عن "التجربة الحضرية والأدب والفن الأوربي" *Urban Experience and Modern European Literature and Art* (١٩٨٥)]. فكانت الحداثة لا تعرّف إلا في علاقتها بأوربا والولايات المتحدة وليس في إطار النسق العالمي ككل. لذا فإن ما بعد الحداثة تعمل بنفس القيود الجغرافية سواء في حيث المصادر الفكرية الأوربية المركزية التي تقوم عليها أو الظواهر التي تزعم تفسيرها أو مناطق العالم التي يفترض أنها تنتمي اليها. ويقول ليوتار (Lyotard, 1984) نفسه إن "الحالة بعد الحديثة" ليست سوي عرَض لما يسميه "أشد المجتمعات تطوراً"، وهي عند فردريك جيمسن «مصطلح مرادف تقريباً للثقافة الأمريكية» (Young, 1990: 205).

وفي الاستخدام الغربي المعاصر (وربما "غير الغربي" "غير النقدي" أيضاً)، يشير "الحديث" الي "المجتمعات الصناعية الحديثة وبعد الصناعية حالياً" والتي لا تكون في العادة رأسمالية بالضرورة. وقد صاغ التناول العام للحداثة في هذه المجتمعات في العلوم الإنسانية والاجتماعية مفهوماً محدداً للموضوع من الناحية التاريخية في علاقته بالتغيرات الاقتصادية والتقنية والاجتماعية والثقافية سواء داخل أوربا أو في "الغرب" ككل، أو في علاقته بمجتمع محدد قومياً. والمرجع الثاني الأحدث زمناً كما سيرد فيما بعد للحديث هو مشروع التنوير في أوربا بتأكيده علي العقلانية والنظام

والدولة والسيطرة والإيمان بالتقدم. وفي كل من لغتي الخطاب هاتين القائمتين علي المركزية الأوربية في جوهرهما، تصبح باريس هي "المدينة الحديثة" النموذجية من خلال التحولات المكانية والتقنية والمعمارية، تليها مباشرة ڤيينا ولندن وبرلين (Lash, 1990). ومع أننا نستطيع أن نقدم عناوين عديدة تؤيد هذا الافتراضات، ومن أهمها كتاب مارشال بيرمان Marshall Berman, *All That is Solid Melts Into Air* (كل ما هو صلب يذوب في الهواء، ١٩٨٣) واستشهاده بقول بودلير عن الحداثة: «نشير بالحداثة الي العارض وسريع الزوال ونصف الفن الذي يعتبر نصفه الآخر خالداً لا يتغير» (Baudelaire, 1863 in Berman, 1983: 133) وكتاب كلارك T. J. Clark, *The Painting of Modern Life. Paris in the Ar t of Manet and his Followers* (تصوير الحياة الحديثة: باريس في فن مانيه ومن جاءوا بعده، ١٩٨٤). والعنصر المشترك بين هذين الكتابين هو أنه علي الرغم من الإشارة للامبراطورية الفرنسية أو لظهور الذات الزنجية (عند كلارك)، فلا وجود للعالم خارج أوربا (أو حتي خارج فرنسا). إنها رؤية تقوم علي المركزية الأوربية تماماً.

ونفس الشئ يصدق علي مجموعة سيد و وولف Seed and Wolff عن مانشستر و"ثقافة رأس المال" *The Culture of Capital* (١٩٨٨). والافتراض هنا هو أن هذه المدينة الشديدة الأهمية في تاريخ التصنيع الرأسمالي، المدينة التي استوحاها كل من ماركس وإنجلز في نظرياتهما لأنها لاحتوائها وتجسيدها ودعمها لنمط خاص من ثقافة رأس المال، تتميز باستقلالية اقتصادية واجتماعية ومكانية ناجمة عن اقتصاد قومي زائف. وليس ثم من يفترض أن هذه المدينة تمثل بيئة اقتصادية واجتماعية ومكانية ناشئة عن عمليات الإنتاج والاستهلاك والتبادل العالمية التي تقوم علي رؤية خاصة للعمل ونمط إنتاجي استعماري كانت مانشستر تحتل منه مكان القلب (King, 1984, 1990a; Spivak, 1988). والمستعمرات هي الغياب، ومدينة القطن هي الحضور. وبدون إدراك ذلك فلا تفسير للحداثة الاجتماعية والثقافية المعاصرة الناشئة عن وجود عشرات الآلاف من الجزائريين أو المغاربة في باريس أو الهنود والباكستانيين وسكان الهند الغربية في مانشستر. وهذه النقائص هي المحصلة المباشرة لتحديد معني الحديث والحداثة بالإشارة الي نقطة محددة من الزمن، ولكن دون إشارة الي المكان.

الحداثة و «الغرب»

نظراً لأصله اللغوي في الانجليزية (ثم في الانجليزية الأمريكية فيما بعد) و الامبريالية اللغوية اللاحقة للانجليزية الاستعمارية والدولية، أصبح مصطلح "حديث" مرتبطاً "بالغرب" لاستخدام مجاز مكاني وجغرافي ولو أنه مجاز اقتصادي وسياسي وأخلاقي وفلسفي أيضاً. وهكذا وكما سبق أن أشرنا ،فنظراً لاستخدام المجاز التجريدي"للحديث" لأول مرة كمصطلح سلبي ثم كمصطلح إيجابي، فقد تحدد مدلول هذا المجاز واتخذ معني شديد التميز والخصوصية بين أواخر القرن التاسع عشر وأواسط العشرين لا في آداب الغرب وموسيقاه وفنونه وحسب، بل في العمارة والتخطيط الحضري أيضاً.

لم يكن ما نطلق عليه اسم "المدينة الحديثة" التي نتحدث عنها الآن مجرد سمة "للعصر الراهن أو الآونة الأخيرة" في أي مكان إلا في أوربا الغربية وأمريكا الشمالية. ولم يتخذ نفس السمة بطبيعة الحال في مختلف دول هاتين القارتين ولا احتلت أشكاله "الحديثة" كل حيز المدينة الذي لمسه. من ثم فالإشارة الي "الحداثة الغربية" أو "المدينة الغربية الحديثة" تعد شيئاً يتسم بالإفراط، نوع من الاستشراق المعكوس (Said, 1978). وبدلاً من الإشارة الي "المدينة الحديثة" فمن الأجدي أن نميز هذا النمط من التحول الحضري إما حسب مكانه الأصلي (ربما أوربا الغربية) أو نمط الإنتاج الذي يدعمه (الرأسمالية المتأخرة) أو التكنولوجيا وقاعدة الطاقة والمواد الخام التي يفرزها (الأسمنت عالي الطاقة) أو التصنيفات الاجتماعية والجنسية والإثنية والعرقية للعمالة والتي ساعد علي ترسيخها (التصنيف الدولي الأول للعمل). ومع ذلك فقد رسخ مفهوم "الحديث" بصورة قوية في "الغرب" ثم انتقل لسائر بقاع العالم عبر العلاقة الاستعمارية غير المتكافئة والرأسمالية العالمية (انظر Sardar, 1992).

وفي المستعمرات كما يشير حميدة (Hamedah, 1992)، أصبح المكان المحلي يسمي "المدينة التقليدية"من خلال بناء السلطة المركزية لما يعرف باسم "المدينة الحديثة". وكما يتضح من عدد من الدراسات (Holston, 1989; King, 1976; 1990a; Rainbow, 1989; Wright, 1992)، لم تكن المحصلة الحضرية للنزعة الاستعمارية مجرد غرس "مدينة غربية حديثة"، بل كانت سلعة تمثل المحصلة المتميزة للحداثة الاستعمارية. وعلي الرغم من وجود بعض التشابه السطحي بينها وبين مظاهر المدينة في المركز الحضري، فهي تختلف

عنها في جوهرها، بل تعتمد عليها سياسياً واقتصادياً وإدارياً ومكانياً الي حد بعيد.

ويتضح هذا الاعتماد في أجلي صوره في التطبيقات المعمارية والمكانية لما كان يعرف في البداية باسم "الحداثة" ثم عرف فيما بعد وبقدر مماثل من الغطرسة باسم "الطراز الدولي" (King, 1990a: 61, 78). وبتطبيق مصطلح "الطراز الدولي" علي النمط الحضري والمعماري، تم صوغه في ثلاثينيات القرن العشرين في أوربا وأمريكا الشمالية في البداية في إشارة الي التكنولوجيا الراقية والمواد عالية الطاقة والمنشآت ذات رأس المال المكثف والمواقع المتميزة من وسط المدينة والتي تضم مؤسسات الرأسمالية الاحتكارية (Hitchcock and Johnson, 1966) حين كانت العلاقات الاقتصادية والسياسية العالمية خاضعة لسيطرة المؤسسات الرأسمالية وحين كانت النزعات الاستعمارية الأوربية واليابانية في ذروتها. وكان الحيز السياسي للنزعة الاستعمارية الفرنسية في الثلاثينيات هو الذي سمح ببناء تصميمات أشهر ممتهني هذا النسق، وهو لو كوربوسيير Le Corbusier، في الجزائر في الثلاثينيات (Lamprakos, 1992) وفي تشنديجر بالهند في نوبة من الخفة والنشاط بعد الاستعماري، وفي برازيليا (بمعماريين مختلفين) في الخمسينيات (Holston, 1989).

من ثم ففي هذا السياق التاريخي والحضري الخاص تثبت فائدة مفهوم مارك إلڤين عن الحداثة. فهو كمؤرخ تتركز دراسته علي الصين يوجه إلڤين اهتمامه لإيجاد تعريف للحداثة ١. «لا يقوم علي التقسيم الزمني، وبالتالي يتفادي اللبس الناتج عن المراجعة المستمرة» ٢. يساعده علي «رؤية المجتمعات كمجموعات متباينة من العناصر "الحديثة" و"غير الحديثة" التي لا تختلف كل منها عن الأخري في بعض الحالات وتدعم كل منها الأخري في حالات أخري ويسود بينها العداء في حالات ثالثة. وفي هذه الرؤية فلا أوربا الغربية المعاصرة ولا أمريكا الشمالية الحالية تبرز كنموذج "حديث" في مجملها بالطبع (Mark Elvin, 1986: 209).

في ضوء هذه الافتراضات، يعرّف إلڤين الحداثة بأنها «مركب من الاهتمامات بالسلطة يزيد إدراكه أو يقل فعالية». إنه مركب يحتوي علي ثلاثة عناصر علي الأقل؛ الأول «التسلط علي الآخرين من البشر، سواء الدول أو الجماعات أو الأفراد وفقاً للنسق المتبع»؛ والثاني التسلط العملي علي الطبيعة من حيث القدرة علي الإنتاج الاقتصادي»؛ والثالث هو «التسلط الفكري علي الطبيعة من حيث القدرة علي التنبؤ»

(Elvin, 1986: 210). ولابد أيضاً أن نضيف الي ذلك التسلط في ظل الامبريالية لا علي بناء المعرفة وحسب، بل أيضاً علي بناء المتغيرات والمعايير المنهجية التي يتم فيها إضفاء الشرعية علي تلك المعرفة. إنها القدرة علي التسمية والتصنيف والتقسيم (King, 1994). وهي الموقف التاريخي الذي يصفه سبيڤاك بأنه «تاريخ العنف المعرفي للامبريالية» (Spivak, 1988: 172).

عصور الحداثة

تركزت مناقشتنا حتي الآن علي إضفاء السمة المكانية الجوهرية علي مفهوم الحداثة القائم علي المركزية الأوربية؛ ولكن ماذا عما أسماه بابا (Bhabha, 1991) «زمنيتها المتأرجحة»؟ فالحداثة لو أخذت بمعني "اعتباراً من الوقت الراهن أو الآونة الأخيرة في مقابل الماضي البعيد" فهي موجودة في كل مكان ولو أنها قد تتخذ مدلولات مختلفة بعض الشئ تبعاً للفوارق اللغوية والثقافية؛ كما أن لها وجود في عصور مختلفة، «فكل تكرار لدالة الحداثة يعد مختلفاً وقاصراً علي الظروف التاريخية والثقافية التي تحيط باستخدامه» (Bhabha, 1991: 207).

كما يعرب بابا عن شكه في كل من السمة المكانية التقليدية للحداثة وسمتها الزمنية فيقول: «إن فوكو -من خلال كانط- يعزو "علم الوجود الخاص بالحاضر" الي احدث النموذج وهو الثورة الفرنسية، وفيه يضع دالة الحداثة ... وتتكشف المركزية الأوربية لنظرية فوكو عن الاختلاف الثقافي في إصراره علي إضفاء السمة المكانية علي زمن الحداثة» (Bhabha, 1991: 202).

ومع ذلك فإن نقد بابا الخاص يقتصر علي «أوجه قصور المركزية العرقية لدالة فوكو المكانية للحداثة والتي تتضح إذا اتخذنا موقفنا في سان دومنجو في حقبة ما بعد الثورة مباشرة لا في باريس». ويشير بابا هنا بإيجاز الي الفصل الحاد بين ما يعرف باسم "الإزاحة/الحديثة للنوع البشري" (والقائمة علي أفكار التنوير) والتواريخ الاستعمارية والعبودية المتناقضة (والمنسية).

وهو يفترض أن الحداثة تتعلق «بالبناء التاريخي لوضع محدد للخطاب التاريخي»: فليس هناك حديث "حقيقي" هو في حد ذاته "حداثة" ينبع من منظور علاقة متصلة زمنياً ومتماثلة مكانياً.(١)

ونتفق (King, 1991: 8) مع بابا أيضاً في أن النشأة الحقيقية لحداثة "اليوم"، أي

بمعني الجديد، تكمن في الحيز الاستعماري لا الحضري. و"الوضع المحدد للخطاب التاريخي" عندنا لتقرير ماهية الحديث - الذي له موقع في الزمان والمكان علي السواء- يرتكز علي المعيارين التاليين.

بدايةً، نتخذ من العام ١٩٩٥ (بدلاً من ١٩٤٥ أو ١٨٩٥) باعتباره "الآن" بالنسبة للحداثة. وهذه حداثة لا تحكمها مفاهيم نخبوية مركزية-أوروبية راسخة جذورها في الأدب والتصوير والعمارة وأفكار تعد الآن تاريخية تماماً وتدخل ضمن الثوابت الثقافية للغرب(٢)، بل يحكمها واقع اليوم في ظل ظروف نمو غير متكافئ للتدويل الكلي للإنتاج وللاعتماد العالمي المتبادل الذي ليس فيه آخرون نظرياً علي الأقل (Giddens, 1990).

ومعيارنا الثاني هو وجود إثنيات وأعراق وأقوام من كل أركان الكوكب في عدد كبير من المدن حول العالم. وإذا تساءلنا في ضوء هذين المعيارين عن المكان الذي حدث فيه الحدث التاريخي الأول لما نعرفه اليوم باسم المدينة "المتعددة الثقافات الحديثة"، فالإجابة بالتأكيد ليست في مدن "المركز" الأوروبية أو الأمريكية الشمالية كلندن أو لوس أنجيليس أو نيويورك، بل ربما كان في مدن "هامشية" كريو أو كلكتا أو ممباسا. ونقول "ربما" لأننا ليست لدينا إجابة مباشرة لهذا التساؤل التاريخي الشديد الأهمية وذلك لأن معظم البحث الديمغرافي وغيره من الأبحاث الاجتماعية يقوم علي المركزية الأوربية. كما نضع لفظي "مركز" و"هامش" بين علامتي تنصيص لأن ما نقوله يبين أن المركز قد يصبح هو الهامش والهامش قد يتحول الي المركز من منظور اجتماعي وثقافي (لا من منظور اقتصادي وسياسي).

ولا نتحدث هنا عن نوع من الحداثة التكنولوجية أو المعمارية، بل عن حداثة اجتماعية وثقافية. من ثم فالسؤال ليس عن هوية نسخة الحداثة التي نعمل بها، بل عن الزمان والمكان الذي ثبتت فيه تلك النسخة كمعيار منهجي عالمي سائد. ومن ذلك الزمان والمكان فهي تستخدم سلبياً كنقطة مرجعية (أو مقياس إذا عدنا لبداية الفصل) تنطلق منها كل أشكال النقد الثقافي والتاريخي المعاصر. ولا نحتاج إلا لتصور أن الفوضي الفكرية والمعرفية (في تفسيرات تقليدية للأدب مثلاً أو الفن وتاريخ العمارة) كانت هي تصنيفات الحداثة التي ينبغي إخراجها من الثوابت أو ما أعلن تقادمه. وسنعود الي هذه القضايا فيما بعد.

«التحديث» و «ما بعد النزعة الاستعمارية» و «ما بعد الحديث»

إذا كـانت "الحـداثة" و"الحـداثي" همـا المصطلحـان المفـضـلان بمعـاني مـفـضلة في العلوم الإنسـانـيـة، "فـالتـحديث" يعد مـحورياً بالنسبـة للعلوم الاجتـمـاعـيـة، ولو أنه لا وجـود له بين مفردات الإنسانيات. وسنركز في هذا المقام علي مفهوم سسيـولوجي خاص "للتحديث" ونظرية التحديث، وسنركز علي ثلاثة نصوص تمثلها نشرت في ذروة تأثير هذا المعيار المنهجي بأواخر الستينيات، أولها كتاب بلاك Cyril Black بعنوان *The Dynamics of Modernization. A Study in Comparative History* (ديناميـات التـحديث: دراسة في التاريخ المعاصر، ١٩٦٦)، وكتاب ليـــڤي Marion J. Levy بعنوان *Modernization and the Structure of Societies. A Setting for International Affairs* (التحديث وبنية المجتمعات: خلفية للشئون الدولية، ١٩٦٦) ومجموعة أبحاث حررها واينر Myron Weiner بعنوان The *Modernization, Dynamics of Growth* (التحديث وديناميات النمو، ١٩٦٦).(٣)

نري من جـانبنا أن الفارق الأول بين فـهم الإنسـانيـات للحـداثة وفـهم العلوم الاجتـمـاعيـة للتحـديث يتـمثـل فـيمـا يلي. فـفي حين أن "الحداثة" مفـهوم أوربي أمريكي تكمن جذوره في زمنية تاريخية مقيدة مكانياً، "فـالتحديث" مـصطلح (أمريكي الي حد كبير) سماته المعيارية مكانية وجغرافية وزمنية وتاريخية. ومعني المصطلح والصيغة التي يستخدم بها يرتكزان علي افتـراض أن الحديث لا يقاس تتابعياً وحسب في علاقتـه بماضي المجتـمع الذاتي (الغـربي الشمالي دائماً)، بل يقاس بزامنياً أيضاً في علاقته بحاضر المجتمع الآخر (الشرقي الجنوبي دائماً). وفي حين أن "الحديث" في الإنسانيات ظل حتي عهد قريب يتجاهل ما قد نشير اليه اليوم باسم "النسق العالمي" أو "العالمي"، فقدسعي "التحديث" في العلوم الاجتماعية لتناول هذه الأبعاد ولو في إطار المعايير المنهجية للنزعة الدولية في السيتينيات؛ فالمعايير المنهجية "للأنساق العالمية" و"العولمة" لم تنشأ إلا منذ السبعينيات والثمانينيات ولو أن نيتل وروبرتسن (Nettl and Robertson, 1968) قـدمـا وجـهـة نظر تسـعي لإقـامـة جسـر بين منظوري التحديث والعولمة.

يشير "التحديث" في رأي بلاك (Black, 1966: 7) الي:

«النمط الدينامي الذي اتخذته عملية التجديد الطويلة الناجمة عن تفجر المعارف في القرون الأخيرة ... ولو كان لابد من تعريف فقدْ يعرَّف "التحديث" بأنه العملية التي تكيفت بها المؤسسات المتطورة تاريخياً مع الوظائف السريعة التغير التي تعكس

الزيادة غير المسبوقة في معارف الإنسان والتي سمحت له بالسيطرة علي بيئته وواكبت الثورة العلمية. وكانت جذور عملية التكييف هذه وتأثيراتها الأولية تكمن في مجتمعات أوربا الغربية، بل إن هذه التغيرات امتدت في القرنين التاسع عشر والعشرين الي كل المجتمعات الأخري وأدت الي تحول عالمي يؤثر علي كل العلاقات الإنسانية»

وفيما يتصل بمجال السياسة يواصل بلاك قائلاً:

«إن علماء السياسة عادةً ما يقصرون مصطلح "التحديث" علي التغيرات السياسية والاجتماعية المواكبة للتصنيع، إلا أن التعريف الكلي يتناسب بدرجة أكبر مع تعقيد جوانب العملية وتداخلها» (Black, 1966: 7).

ويري ليڤي (Levy, 1966: 11) أن تعريف التحديث يتوقف علي:

«استخدامات مصادر القوة والاستعانة بكل أدوات مضاعفة تأثير الجهد. ويعد المجتمع أكثر تحديثاً أو أقل تبعاً لمدي استخدام أفراده بالمصادر غير الحية للقوة أو استعانتهم بأدوات مضاعفة تأثير جهودهم».

ومع ذلك فكتاب ليڤي موجه في المقام الأول لفحص بنية المجتمعات "التي تم تحديثها نسبياً" و"التي لم يتم تحديثها نسبياً"، ولقضايا تدخل ضمن تحديد الدور والتضامن والتوزيع الاقتصادي والسياسي. وفي فحصه للسياق التنظيمي للمجتمعات، يركز علي تنظيم القرابة والأسرة والوحدات الحكومية والقوات المسلحة وغيرها من السياقات التنظيمية كدور العبادة والمجموعات التعليمية، مختتماً بمناقشة للعناصر المشتركة وخطوط التنوع في كل المجتمعات. والغريب أننا لا نجد إشارة في هذا الكتاب الضخم (٨٥٠ صفحة) الي المستعمرات والنزعة الاستعمارية إلا في أربع صفحات.

ولإيضاح موضوعه يتناول ليڤي بعض قضايا "التوزيع" المكاني للتحديث:

«هناك بالطبع اختلافات واضحة في مستوي التحديث. فتمثل انجلترا وفرنسا وألمانيا الغربية مستويات رفيعة من التحديث ... ولا شئ في آسيا يقع علي جانب التحديث سوي اليابان ... وما من بلد في أفريقيا مؤهلة لتكون علي جانب التحديث سوي جنوب أفريقيا ومناطق متفرقة معزولة من الجزائر» (Levy, 1966: 37)

وتنقسم مجموعة واينر التي تشمل إسهامات أربعة وعشرين من كبار أنصار نظرية التحديث في الستينيات الي ثلاثة أقسام رئيسة، يتناول كل منها تحديث المجتمع والثقافة والسياسة والحكم والاقتصاد. ومسألة عدم إسهام المرأة أو الخطاب من منطلقات العالم الثالث تعد تعقيبا علي رأي بابا عن تكرار "دالة الحداثة".

> «كل من أفرع العلوم الاجتماعية يركز علي عناصر متباينة من عملية التحديث. فيري الاقتصاديون التحديث في المقام الأول من منظور تطبيق الإنسان للتقنيات بغرض السيطرة علي موارد الطبيعة لتحقيق زيادة ملحوظة في نمو الناتج الفردي للسكان. ويركز علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية اهتمامهم في عملية المفاضلة التي تميز المجتمعات الحديثة ... ويستكشفون الطريقة التي تنشأ بها بني جديدة لاتخاذ وظائف جديدة ... ويولون اهتمامهم للمفاضلات التي تحدث داخل البني الاجتماعية مع ظهور وظائف جديدة ... كما يدرسون بعض الخصائص التفكيكية لعملية التحديث، كتصاعد التوترات والأمراض العقلية والطلاق ... والصراع العرقي والديني والطبقي.
>
> وعلماء السياسة ... يركزون بصفة خاصة علي مشكلات الدولة وبنية الحكومات مع حدوث التحديث. ومن يهتمون منهم بالتطور يركزون لا علي هوية من يمارسون السلطة وكيفية ذلك وحسب ... بل علي الطريقة التي تزيد بها الحكومات من قدرتها علي إحداث التغيير ... وأسلوب تعاملها مع الصراع الاجتماعي»
>
> (Weiner, 1966: 3)

وهدفنا الآن أن ندخل في نقد لهذه النسخ المختلفة من نظرية التحديث والتي تزحزحها المعايير المنهجية اللاحقة: تطور التخلف، نظرية التبعية، منظور الأنساق العالمية، النظريات الماركسية عن تدويل رأس المال. وهدفنا من بعث هذه النبذ التي يبلغ عمرها ثلاثين عاماً من لغة خطاب عن "التحديث" هو أن نوضح أن ما سبقها من لغات الخطاب العالمية عن "الحديث" ومناقشات العلوم الاجتماعية وما جاء بعدها منهما علي السواء له تاريخ طويل قبل الاكتشاف المتأخر نسبياً في الشكل المنشوري لما بعد الحديث، للعالم خارج أوربا وأمريكا الشمالية وتداخل هذه الأماكن معه. فمن الموضوعات التي يهتم بها أنصار ما بعد الحداثة في انجلترا وأمريكا الشمالية أيضاً

إدراكهم المتأخر جداً للعالم الخارجي -وما جره هذا الإدراك في أعقابه من نزع مركزيات وإضفاء نسبيات ثقافية وتناقضات.

ومن تفسيرات هذا التطور ما نجده أولاً في الهجرة ثم في أصوات مثقفي ما يعرف باسم "العالم الثالث" الذين تتم إزاحتهم بصورة مضاعفة من حيزهم الخاص (وخاصة الهند وباكستان وشرق أفريقيا وشمالها والكاريبي وفلسطين، وقد تم وضع تصور لكل مكان منها في الثمانينيات باعتبارها مستعمرات سابقة) عن طريق المدينة بعد الامبريالية الي نطاق الهيمنة الثقافية العالمية للولايات المتحدة الأمريكية. ويقدم الحيز المنطقي الذي توجده المناقشات هنا حول التعددية الثقافية والتنوع وضد العنصرية والهوية الثقافية أرضاً خصبة لنمو بذور نقد بعد استعماري مهجن مع سرديات قهر الزنوج واللاتين والأمريكيين الأصليين. من ثم فوجود مثقفي العالم الثالث في الإنسانيات وفي الأدب المقارن بصفة خاصة (ونشير تحديداً الي أعمال إدوارد سعيد وسبيڤاك وهومي بابا وآيجيز أحمد وغيرهم في معاهد المناطق المتحدثة بالانجليزية في "الغرب" الإيديولوجي -انجلترا والولايات المتحدة الأمريكية وكندا واستراليا) والذي جاء في الثمانينيات بوعي جديد بالنزعة الاستعمارية الي أمريكا وانجلترا تحت مظلة ما بعد الحديث. وقد قام "باكتشاف" النزعة الاستعمارية وإزاحة الاختلاف الثقافي كموضوع محوري للسياسة الثقافية باحثون في الأدب المقارن أو تاريخ الفن أو الدراسات الثقافية علي أرض المدينة بعد الامبريالية (انجلترا) وفي استراليا (Ashcroft et al., 1989) وكندا أو الهيمنة الامبريالية الأمريكية لا علي أرض المستعمرات السابقة نفسها كما هو الحال بالنسبة لجيل أسبق من علماء الإنسان (Asad, 1973) وعلماء الاجتماع (Worsley, 1963) وغيرهم.(٤)

وهكذا ففي إجابته علي سؤال "ما هي ما بعد الحداثة؟" في نص متأخر (١٩٨٩) عن الموضوع، يكتشف المؤلف (وهو باحث في الأدب الانجليزي والأدب المقارن بكندا) أن:

> «الاهتمام الأول لما بعد الحداثي هو نزع تطبيع السمات السائدة لنمط حياتنا والإشارة الي أن الكيانات التي نعتبرها "طبيعية" (وقد تشمل الرأسمالية والنظام الأبوي والنزعة الإنسانية الليبرالية) هي كيانات "ثقافية" صنعناها بأيدينا ولم توهب لنا»
>
> (Hutcheon, 1989: 2)

وفي نصه الذي لقي رواجاً كبيراً بعنوان *What Is Post-Modernism?* (ما هي ما بعد الحداثة؟ ١٩٨٦) يقوم المهندس المعماري تشارلز جنكز Charles Jencks برسم جدول يصور ثلاثة أنواع من المجتمعات تقوم علي "نمطها الإنتاجي الأساسي": «قبل الحديث ١٠٠٠ ق م- ١٤٥٠م؛ الحديث ١٤٥٠-١٩٦٠؛ بعد الحديث ١٩٦٠- » (Jencks, 1986: 47). والفارق بين نمط الإنتاج "الحديث" (الثورة الصناعية: مصنع، إنتاج مكثف، مركزية) والمجتمع القائم عليه (الرأسمالية: طبقة برجوازية مالكة وعمال) وبين نمط الإنتاج "بعد الحديث" (الثورة المعلوماتية: مكتب، تجزئ، نزع مركزية) والمجتمع القائم عليه (عالمي: شبه طبقة معرفية، موظفون) يقدم مثالاً أوضح علي رأينا. وبوصفه للمجتمع "بعد الحديث" بأنه "عالمي" منذ عام ١٩٦٠ فقط، يتجاهل جنكز تطور العالم الرأسمالي منذ القرن السادس عشر وظهور العلاقات العالمية بالإنتاج والرأسمالية قبل ذلك التاريخ.(٥)

وإضافة الي الهجرة الدولية للعلماء في الحقبة بعد الاستعمارية وبعد الامبريالية الي الولايات المتحدة في السبعينيات والثمانينيات، فإن العامل الآخر الذي أدخل النزعة بعد الاستعمارية الي لغة الخطاب عن بعد الحديث هو زيادة وعي المعاهد العلمية في الحضر "بما هو عالمي في حد ذاته" إذا استعرنا تعبير روبرتسن. وكلتا الحركتين محصلة للعولمة (Robertson, 1992). وقد ساعد التعقيد الإضافي الذي أضفته مواقف النظرية الأدبية المختلفة علي هذه التطورات النظرية علي صقل تفسيرات التي قدمت لها من علم اجتماع الوحدات الكبري، بل فعلت الكثير أيضاً لتأكيد هذه التفسيرات بتنقلها حول عالم الفكر بعد الاستعماري في الثمانينيات.

الحداثة والترابط

ظلت التعريفات السائدة "للحداثة" منذ قرنين تقوم علي افتراض مجموعة من القيم الغربية الذكورية البيضاء والموجهة في معظمها الي الفرد والي البرئ بيئياً (الجشع في الحقيقة). ويساعد نزع المركزية الثقافية في العقد الماضي وإضفاء نوع من القوة الضعيفة علي الهوامش (Hall, 1991: 48) علي تغيير هذه المعايير. وإذا اتجهنا الي مسألة الحضري وإعادة البناء الحضري، فقد نتساءل ما إذا كانت مفاهيم الحديث كما تمثلت بين الثلاثينيات والخمسينيات فيما عرف باسم المعارض "المستقبلية" عن الحيز المكاني وناطحات السحاب والنقل بالمونوريل والعمارة الطوباوية وما شابهها تحظي بأي

نوع من المصداقية في التسعينيات.

فلو اتخذنا من مدينة نيويورك مثلاً نموذجاً لما يصوره العديد من العلماء باعتباره المثال المعياري المنهجي لما كان يفترض أن تمثله المدينة "الحديثة" في الخمسينيات والستينيات من خلال التجسيدات السينمائية والفوتوغرافية القوية (انظر مثلاً Wallock, 1988) واختبرناه بالإشارة الي ما تراه بعض الهيئات (حتي ما يتمركز منها في الولايات المتحدة) كمعايير معاصرة ملائمة (لجنة الأزمة السكانية، ١٩٩٠)، فالمدينة تقدم صورة كئيبة للزحام والتكاليف الفلكية وتلوث الجو والاستخدام المكثف للطاقة والقتل والانحراف الاجتماعي، ولو أن العديد من المراقبين قد يرون أن لها مكانة كبري بمقاييس التنوع الإثني والثقافي والعرقي.(٦)

إن تعريفات الحداثة الثقافية التي تشير الي قضايا العدالة فيما يتعلق بالنوع الجنسي والعرق والإثنية والي قضايا التأكيد علي الهوية ونظم النقل التقدمية بيئياً والأمن والعمل تمدنا بمجموعة مختلفة تماماً من معايير الحكم التي يمكن الزعم أنها "الأحدث" بين مدن العالم.

حاولنا حتي الآن أن نوجد صلات بين ظاهرتين، أولاهما ترابط اقتصاد عالمي واحد أو نسق عالمي إن شئنا أو إذا استعرنا مصطلح روبرتسن (Robertson, 1992) «الوعي بالعالم في حد ذاته». إنه تجسيد نحتاج فيه الي الاعتراف بأن التدفقات الاقتصادية والاجتماعية والمادية والثقافية التي تغرق المدن والتي تخلقها المدن أيضاً هي جزء من ثقافة ونسق عالمي واحد مترابط يساعد علي إيجاد ما يطلق عليه أپادوراي "النطاقات الإثنية العالمية" (Appadurai, 1991). ولابد أيضاً من إدراك أن الظواهر الثقافية والاقتصادية والاجتماعية في جزء واحد من هذا النسق قد يكون "المدينة العالمية" (King, 1990b) تعني إدراك الظواهر الثقافية والاقتصادية والاجتماعية المعاصرة في غيره. وليس معني هذا أننا نفترض نوعاً من الامبريالية الثقافية المهيمنة، بل معناه الاعتراف بالتميز التاريخي والثقافي الذي يميز كل بقعة، ولكن يمكن ربطه في الوقت نفسه بالعديد من البقاع عن طريق التدفقات المختلفة.

وعلي نفس القدر من الأهمية نجد الظواهر الوصفية المجازية والمصطلحات والمفاهيم التي نصور بها "الحداثة الثقافية" وخاصة في علاقتها بالمرحلة الراهنة من إعادة البناء الحضري التي ازدادت وضوحاً في ربع القرن الأخير. ولا سبيل لفهم الحداثة الثقافية المعاصرة إلا إذا

اتخذت صياغة عالمية للمعايير التي تربط "الحديث" بالفكرة الغربية المتميزة عن التصنيع والتحول الحضري وبفكرة وليامز عن الحديث باعتباره تقييمي وإيجابي.

تصويب الحداثة: المدينة المعاصرة

إن ما نهدف اليه من مناقشتنا هذه هو إعادة تعديل مصطلحي "حديث" و"حداثة" والظروف والأماكن التي يشيرا اليها وزحزحتهما زمنياً علي النحو التالي. أولاً، ينبغي أن نعتبر أن "الحيز العالمي" للحاضر هو "الآن" بالنسبة للحداثة، وهو ما يسمح لنا برؤية أن ما لايزال يعرف حتي الآن باسم "المجتمع الحديث"، أي مجتمعات القرنين التاسع عشر والعشرين الصناعية والرأسمالية غالباً والتي تتميز بالبيروقراطيات التكنولوجية والعقلانية هو مفهوم لا ينطبق إلا علي الغرب مع الاعتراف بأن حالة الحداثة هذه كانت تقوم علي افتراض الآخر المستعمَر بالنسبة للغرب. وهذه مرحلة ينبغي أن نعيد صياغتها باعتبارها *قبل الحديث*.

وبعد ذلك قد نعتبر ما صاغه المثقفون الغربيون من أوربيين وأمريكيين عامة بعد حديث (مستعينين كما أشرنا من قبل بالرؤي المركزية-الأوربية القصيرة النظر عن الحداثة والتي سبقت الإشارة اليها هنا) وتتميز عند جنكز (1986) مثلاً بالتفتت واسخرية والتي تعترف اعترافاً متأخراً بوجود عالم فيما وراء العالم انعربي ويُنظر اليه علي أنه يصطدم بقوة بما يعرف بالعالم الغربي الحديث بإسهامه في الهجرة الدولية والتهجين الثقافي والإثني والتعددية الثقافية وما الي ذلك، ويغير اسمه الي *الحديث*. وبهذا الإدراك للكلية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تميز نشأة الكيانات الحضرية حول العالم، وخاصة ما يعرف باسم "المدن العالمية"، فإن هذا يبدو كافتراض منطقي. وإعادة إضفاء السمة المكانية علي الحديث بهذه الصورة هو الذي يؤدي بنا الي النتائج التالية.

النتائج

إن الحداثة الثقافية لا يتم تناولها بصورة تجريدية دون الإشارة الي مكان موضوعي محدد أو ذات (أو مجموعة ذوات) بعينها. ومن ناحية المدن الغربية الكبري، فزيادة تدويل رأس المال وهجرة العمالة الدولية والتحولات التقنية وزيادة الاعتماد علي

السياحة قد تؤدي الي العديد من السمات البنيوية التي يضفيها علي المدينة العالمية كل من ساسين (Sassen, 1991) وزوكين (Zukin, 1991) وكينج (King, 1990b) وغيرهم، ولو أنها لا تؤدي بالضرورة الي إيجاد وظائفها. ونشير هنا الي نمو الخدمات الإنتاجية المحلية والمتعددة الجنسيات علي السواء بعنصرها التابع من خدمات متدنية المستوي وتعددية ثقافية واتساع نطاق الاقتصاد الثقافي وتزايد اقتصاد الدالة وتفاقم الاختلاف العرقي والاجتماعي لدرجة جعلت أوجه الشبه بين نيويورك والقاهرة كما تشير جانيت أبو لغد (Abu-Lughod, 1991) أكبر منها بين نيويورك وشيكاغو.

ويرتبط النمو المطرد لهجرة محدودي الدخل بنيوياً مع توسع وظائف الخدمات علي مستوي القمة لتفرز أنماط الاستقطاب الاقتصادي والاجتماعي والمكاني التي أضحت من سمات هذه المدن في الثمانينيات والتسعينيات.

وبذلك فإن سمات المدن في "أشد الاقتصاديات الحضرية تقدماً" تقترب من سمات ما كان يعرف بمدن "العالم الثالث"، علي الأقل من حيث درجة الاستقطاب الاقتصادي والاجتماعي والمكاني، ومن حيث مدي اختلاطها الإثني والاجتماعي والعرقي وتعقيده، ومن حيث البني المهنية لسكانها غير الصناعيين أو اللا صناعيين، ومن حيث فوضوية البيئة المبتناة. وفي هذا النطاق، فهناك العديد من أنماط الإنتاج المتنافسة (الرأسمالية العالمية، استراكية الدولة المحلية، أنماط جديدة من الإقطاع) تفرز أبراج مكاتب مشتركة وشقق وفنادق فاخرة ومستشفيات حكومية (Zukin, 'Lanscapes of power', 1991) جنباً الي جنب مع العديد من الألفاظ الدارجة والأكواخ ومدن الصفيح ومشردين يستدفئون علي أبواب المتاجر ومداخل مترو الأنفاق، مما ينم لا عن تصدعات وتناقضات اقتصادية عميقة وحسب، بل عن تغايرات ثقافية وإقليمية أيضاً.

وإن كانت هذه هي سمات ما يعد الآن "مدينة حديثة" في الغرب بالصورة التي شهدنا نموها في السنوات العشرين الأخيرة، يصبح من الواضح أن الحداثة الثقافية من منظور الفقر والغني قد سبق تصورها قبل ذلك بوقت طويل فيما يشار اليه بوجه عام باسم مدينة "العالم الثالث" في الخمسينيات والستينيات. وكما سبق أن أشرنا في موضع آخر (1991)، فالظروف الثقافية المعرّفة من منظور المركزية الأوربية لما يعرف ببعد الحداثة -سخرية، معارضة أدبية، مزج تواريخ مختلفة، تناص، انفصام، فجوات ثقافية، تفتت، تفكك، تمزق الثقافات المفترض أنها حديثة وقبل حديثة (Harvey, 1989)

كانت هي السمات التي تميز المجتمعات والثقافات والبيئات الاستعمارية علي الهامش العالمي (في كلكتا أو هونج كونج أو ريو أو سنغافورة) قبل ظهورها في أوربا أو الولايات المتحدة بعشرات إن لم يكن بمئات السنين. فكيف كان أهالي كجرات المحليين يقرأون نص بومباي "الحديث" في سبعينيات القرن التاسع عشر، وكيف كان المستعمرون الانجليز يقرأون نص المستوطنات القروية للكجراتيين؟ ونفس هذا السؤال يمكن طرحه فيما يتصل بالهولنديين والانجليز والهنود الحمر فيما قدر له أن يصبح نيويورك في أوائل القرن السابع عشر.

من ثم فما يستنتج من هذا هو أن ما أطلق البعض عليه اسم ثقافة "بعد حديثة" سبق ما أطلقوا عليه اسم ثقافة "حديثة"، ولكن هذا لا يكون ممكناً إلا إذا نظرنا الي الحداثة من زاوية الحيز والزمان علي السواء.

هوامش

هذه نسخة معدلة من بحث قدم الي المؤتمر العاشر لدورية *Theory, Culture & Society* الذي عقد بمدينة سفن سبرينجس بولاية بنسلفينيا في أغسطس ١٩٩٢. وهناك نسخة موجزة منه ألقيت في ندوة بعنوان "إعادة الهيكلة الحضرية والحداثة الثقافية"، وفي مؤتمر عن "تسلسل هرمي حضري وإقليمي جديد، تأثيرات التحديث وإعادة الهيكلة ونهاية الثنائية القطبية" عقدته لجنة الأبحاث التابعة للجمعية السسيولوجية الدولية ٢١ "بمركز لويس لدراسات السياسة الإقليمية" و"برنامج التحليل الاجتماعي المقارن" بجامعة كاليفورنيا بلوس أنجيليس من ٢٣ الي ٢٥ ابريل ١٩٩٢.

١ أدين بهذه العبارة لعابدين كوسنو Abidin Kusno.

٢ زيارة واحدة قريبة لمتحف جوجنهايم للفن الحديث بنيويورك كانت كافية لبيان مدي التاريخية التي أصبحت عليها "الحداثة". وهذا الانطباع لا ينبع من الغياب التجسيدي لأي فنانين غير "الفنانين الذكور الأوربيين البيض الميتين" في ذكري مولدهم في القرن التاسع عشر ولكن علي مشارف القرن الحادي والعشرين.

٣ وهذا الأخير له جانب ساخر حيث نشر الكتاب بعنوان 'Voice of America Forum Lectures' قبل أن يدخل "الصوت" لغة الخطاب النقدية كمصطلح جدلي.

٤ العلاقة بين لغات الخطاب هذه وألوان نقد النزعة الاستعمارية في الستينيات وما قبلها عند راناجيت جوها Ranajit Guha ورروميلا ثابور Romila Thapur وسييد آلاتاس Syed Alatas وغيرهم، والجغرافيا والتاريخ اللذين يحدث فيهما ذلك هما موضوع بحث آخر.

٥ والقول بأن مؤلفي (العلوم الاجتماعية) لكتب عن النزعة الاستعمارية، محصلة تجربتهم بعد الاستعمارية في أواخر الستينيات وجدوا جمهوراً لأعمالهم في الولايات المتحدة وأماكن لهم في الحياة العلمية الأمريكية بعد ما يقرب من عشرين يؤكد هذه النقطة. ونشير الي انتقال طلال أسد (Talal Asad, *Anthropology and th e Colonial Encounter*, 1973) من معهد هل Hull الي New York's New School of Social Research في عام ١٩٨٨. وانتقالي أنا (*Colonial Urban Development*, 1976) من جامعة برانيل Brunel بلندن الي جامعة ولاية نيويورك State University of Ne · York في نفس العام.

٦ علي مقياس يقيس الأمن العام (عدد القتلي لكل مئة ألف) وتكاليف الغذاء وحيز المعيشة لكل فرد والتعليم والصحة العامة والهواء النظيف والسلام والهدوء، تأتي نيويورك في المرتبة الثانية عشر بين أكبر أربع عشرة منطقة حضرية في الولايات المتحدة (سياتل الأولي) وفي المرتبة السابعة والعشرين بين أكبر مئة منطقة حضرية في العالم (ملبورن الأولي) (Population Crisis Committee, 1990).

المصادر والمراجع

Abu-Lughod, Janet (1991) 'New York and Cairo. A view from the street', *International Social Sience Journal*, 125: 307-18.

Appadurai, Arjun (1991) 'Global ethnoscapes. Notes and queries for a transnational anthropology', in Richard G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe, NM: School of American Research Press.

Asad, Talal (ed.) (1973) *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press.

Ashcroft, Bill, Griffiths, Gareth and Tiffin, Helen (1989) *The Empire Writes Back. Theory and Practice in Postcolonial Literature*. London and New York: Routledge.

Berman, Marshall (1983) *All That is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*. London: Verso.

Bhabha, Homi K. (1991) '"Race", time and the revision of modernity', *Oxford Literary Review*, 13: 193-219.

Black, C. E. (1966) *The Dynamics of Modernization. A Study in Comparative History*. Evanston/London: Harper & Row.

Bradbury, M. and McFarlane, J. (1976) *Modernism, 1890-1930*. Harmondsworth: Penguin Books.

Clark, Timothy J. (1984) *The Painting of Modern Life: Paris in the Art of Manet and his Followers*. London: Thames and Hudson.

Elvin, Mark (1986) 'A working definition of "modernity"?' *Past and Present*, 113 (November): 209-13.

Giddens, Anthony (1990) *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.

Hall, Stuart (1991) 'The local and the global: globalisation and ethnicity', in Anthony D. King (ed.), *Culture, Globalization and the World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity*. London/Binghamton: Macmillan Education/Department of Art and Art History, SUNY Binghamton.

Hamedah, Shirine (1992) 'Creating the traditional city: a French project', in Nezar AlSayyad (ed.), *Forms of Dominance: On the Architecture and Urbanism of the Colonial Enterprise*. Aldershot: Avebury. pp. 241-60.

Harvey, David (1989) *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origin of Cultural Change*. Oxford, UK and Cambridge, MA: Blackwell.

Hitchcock, H. R. and Johnson, P. (1966) *The International Style*. New York: W. W. Norton.

Holston, James (1989) *The Modernist City. An Anthropological Critique of Brazilia*. Chicago: Chicago UP.

Hutcheon, Linda (1989) *The Politics of Postmodernism*. London/New York: Routledge.

Jencks, Charles (1986) *What is Post-Modernism?* New York: St Martin's Press.
King, Anthony D. (1976) *Colonial Urban Development. Culture, Social Power and Environment*. London/Boston: Routledge & Kegan Paul.
King, Anthony D. (1984) *The Bungalow. The Production of a Global Culture*. London /Boston: Routledge & Kegan Paul.
King, Anthony D. (1991) 'Spaces of Culture, Spaces of knowledge', in Anthony D. King (ed.), *Culture, Globalization and the World-System*. London: Macmillan Education.
King, Anthony D. (1990a) *Urbanism, Colonialism and World-Economy. Cultural and Spatial Foundations of the World-Urban System*. London/New York: Routledge.
King, Anthony D. (1990b) *Global Cities. Post-Imperialism and the Internationalization of London*. London/New York: Routledge.
King, Anthony D. (1994) 'Terminology and types: making sense of some types of dwellings and cities', in Karen Franck and Linda Schneekloth (eds), *Ordering Space: Types in Architecture and Design*. New York: Van Reinhold Nostrand.
Lamprakos, Michele (1992) 'Le Corbusier and Algiers: the plan Obus as colonial urbanism', in Nezar AlSayyad (ed.), *Forms of Dominance: On the Architecture and Urbanism of the Colonial Enterprise*. Aldershot: Avebury. pp. 183-210.
Lash, Scott (1990) *Sociology of postmodernism*. London/New York: Routledge.
Levy, Marion J. (1966) *Modernization and the Structure of Societies. A Setting for International Affairs*. Princeton, NJ: Princeton UP.
Nettl, J. P. and Robertson, Roland (1968) *International Systems and the Modernization of Societies*. New York: Basic Books.
Oxford English Dictionary (1989) Oxford: Oxford University Press.
Pieterse, Jan Nederveen (1992) *Empire and Emancipation*. London: Verso.
Population Crisis Committee (1990) *Cities. Life in the World's Largest Metropolitan Areas*. Washington: Population Crisis Committee.
Rabinow, Paul (1989) *French Modern. Norms and Forms of the Social Environment*. Cambridge, MA: MIT Press.
Robertson, Roland (1992) *Globalization, Social Theory and Global Culture*. London: Sage.
Said, Edward (1978) *Orientalism*. Harmondworth: Pelican.
Sardar, Ziauddin (1992) 'Terminator 2. Modernity, postmodernity and the "Other", *Futures* 24 (5): 493-506.
Sassen, Saskia (1991) *The Global City. New York, London, Tokyo*. Princeton, Princeton UP.
Seed, John and Wolff, Janet (eds) (1988) *The Culture of Capital*. Manchester: Manchester University Press.
Spivak, Gayatri Chakravorty (1988) 'Three women's texts and a critique of imperialism', *Critical Inquiry*, 12 (1): 243-61.

Timms, Edward and Kelley, David (eds) (1985) *Unreal City: Urban Experience and Modern European Literature and Art*. Manchester: Manchester University Press.
Wallock, Leanard (1988) 'New York City: capital of the twentieth century' in Leanard Wallock (ed.), *New York. CultureCapital of the World, 1940-1965*. New York: Rizzoli.
Webster's New Universal Unabridged Dictionary (1984) New York: Simon & Schuster.
Weiner, Myron (1966) *Modernization: The Dynamics of Growth*. Voice of America Forum Lectures.
Williams, Reymond (1984) *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*. London: Fontana.
Worsley, Peter (1963) *The Third World*. London: Weidenfeld & Nicolson.
Wright, Gwen (1992) *The Politics of Design in French Colonial Urbanism*. Chicago: Chicago University Press.
Young, Robert (1990) *White Mythologies. Writing History and the West*. London/New York: Routledge.
Zukin, Sharon (1991) *Landscapes of Power. From Detroit to Disney World*. Bekeley/Los Angeles: University of California Press.

٧- مسارات نحو الحداثة وعبرها

جوران ثيربورن

العودة الساخرة للسرد السسيولوجي السائد

في هذه العصور بعد الحديثة، عاد قدر كبير من علم اجتماع الوحدات الكبري للسرد السائد الذي كان له في شبابه والي النضج الكلاسيكي، أي الي قصة شخصيتي العالم تحت مسميات مختلفة بمظاهرهما وأفعالهما: المجتمع الصناعي في مقابل المجتمع العسكري والعصر الوضعي في مقابل العصر الديني (والميتافيزيقي)، الجماعة Gemeinschaft والمجتمع Gesellschaft، التقسيم الآلي والعضوي للعمل،التراث والعقلانية، البدائي والحديث أو المجتمعات التقليدية والحديثة. وهي الآن الحداثة وما قبل الحداثة (Giddens, 1990, 1991; Luhmann, 1992; Münch, 1986) أو الحداثة وما بعد الحداثة *Theory, Culture & Society* , 1988 أو الرواية التعليمية للشخصية الشابة، والتحديث (Tiryakian, 1991).

وهناك ثلاثة فروق كبري بين النسختين السسيولوجية الأصلية والسسيولوجية الكلاسيكية من سان سيمون Saint-Simon الي ڤيبر Weber. يتعلق أحدها بتصوير المشاهد. ففي القرن التاسع عشر، كانت خشبة المسرح المعدة للشخصيات سياسية في المقام الأول واقتصادية فيما بعد (Therborn, 1976: Chs 3-5). وتتكشف القصة الآن في نطاق الثقافة (Featherstone, 1990) وهو ما يجعل الأعمال في الفلسفة الثقافية والتحليل الثقافي (Berman, 1982; Habermas, 1985; Lyotard, 1984) محورية بالنسبة للجدل الدائر حالياً. ثانياً، هناك تحول في التركيز. فقد تلاشي التناقض المزدوج بينا لايزال جزءاً محورياً من الحبكة. وتستثمر الجهود السائدة بدلاً من ذلك في تصوير الحاضر سواء الحديث أو بعد الحديث. أما مسألة ما إذا كان أي من هذه الفروق يمثل

تقدماً فكرياً فهذه مسألة فيها نظر ونحجم عن إصدار أي حكم عليها في هذا المقام. ولكن يمكن القول إن هناك تبايناً ملحوظاً ثالثاً عن السرديات الراهنة في مقارنتها بسرديات القرن التاسع عشر يمثل تقدماً علمياً. وشخصية تاريخ العالم في القصة ليست مفترضة مسبقاً وحسب، بل يدور حولها الجدل من منظور "العولمة" (Featherstone, 1990; Giddens, 1990: 63ff; cf. Albrow and King, 1990). بل يمكن ربط الجدل حول العولمة باهتمام واضح بقيود المركزية الغربية بصورة استثنائية كما يفعل روبرتسن (1992).

ويبدو أن مدي هذا التقدم المحتمل محدود تماماً. ففرضية العولمة فرض واهن "عالمياً" إن جاز التعبير، ولو أنه فرض يفتقر الي قدر من المصداقية في عصر الاتصال بالأقمار الصناعية وليس تقنيناً لأنماط وسلطات. وفي مواجهة التعميمات الكاسحة السائدة عن (ما بعد) الحداثة، فإن دعاوي "علم اجتماع عالمي واحد" يتسم بالتنوع من جانب الرؤساء السابقين للجمعية السسيولوجية الدولية تبدو كأمنيات كاذبة.

وينبغي لمحدودية هذه "العالمية" الغربية الساخنة أن تكون واضحة لأي قارئ مطلع يعيد قراءة ما قد يعد ألمع تحليلين اجتماعيين كلاسيكيين: *The Communist Manifesto* (البيان الشيوعي، ١٨٤٨/١٩٧٢) لماركس وإنجلز، و *The Economic Ethics of the World Religions* (الأخلاقيات الاقتصادية لديانات العالم، ١٩٢٠/ ١٩٨٨) لڤيبر. وربما يعد الأول أقوي نص كتب في التحليل الاجتماعي العلماني، فهو علي الأقل ينم عن التألق غير المسبوق في التناول. وربما كان الآخر أعظم إسهام سسيولوجي فردي حتي الآن في مزجه الفذ بين الحافة التحليلية والبراعة التجريبية.

ونعلم من مارشال بيرمان (1982) أن "البيان الشيوعي" يمكن قراءته أيضاً بصيغة "البيان الحديث". ففي الصفحات الثماني الأولي منه (طبعة Werke) نتعرف علي "الصناعة الحديثة" (ثلاث مرات) و"المجتمع البرجوازي الحديث" (مرتان) و"البرجوازية الحديثة" (مرتان) و"العامل الحديث" (مرتان) و"سلطة الدولة الحديثة" و"القوي الإنتاجية الحديثة" و"علاقات الإنتاج الحديثة" (Marx and Engles, 1848/1972: 462-9). ويمكن القول حقاً إن "البيان الشيوعي" هو أول تأكيد سياسي اجتماعي للحداثة(١) يتزامن مع *Salon de 1846* لبودلير والجزء الأخير منه عن "بطولة الحياة الحديثة" (1992).

علي أية حال، فحتي أشد قراء البيان المعاصرين تعاطفاً سيلاحظ التكهن بما يلي:

«إن الخلافات والعداء القومي بين الشعوب يتلاشي يوماً بعد يوم بسبب نمو البرجوازية وبسبب حرية التجارة والسوق العالمية، وبسبب توافق في الإنتاج وفي ظروف الحياة بما يتفق مع ذلك» (Marx and Engles, 1848/1972: 479)

والحقيقة أنه حتي الدول الشيوعية خاضت الحروب ضد بعضها البعض، كما حدث بين كمبوتشيا وڤيتنام، أو أوشكت علي خوضها كما حدث بين الاتحاد السوڤيتي والصين، ناهيك عن مجزرة الحرب العالمية الأولي وما حدث في الثانية. ولم يحدث أن تمكنت السوق العالمية الرأسمالية من توخيد العالم علي الإطلاق. والحقيقة الساطعة الراهنة لتزامن الأحداث الإعلامية يصعب اتخاذها دليلاً مقنعاً علي فرضية العولمة العريضة غير المحددة.

ولاتزال المعرفة والإدراك الحسي التاريخي الضخم لدي ماكس ڤيبر صامدة تماماً لمقاييس المؤرخين بعد جيلين (Kocka, 1986). أما التساؤل المحدد لكتابه الأخلاقيات الاقتصادية فقد تجاوزه تاريخ العالم. ولم يعد «ظهور الرأسمالية التجارية البرجوازية بتنظيمها العقلاني للعمل الحر» (Weber, 1920/1988: 10) قاصراً علي الغرب. بل إن الأنماط المتنافسة الناجحة للتجارة الرأسمالية ظهرت في شرق آسيا منذ عصر ڤيبر وبين النمور الأربعة (للاطلاع علي تحليل سسيولوجي بارع، انظر Hamilton and Biggart, 1988).

موجز القول إن منظور ماركس وإنجلز الانتشاري العالمي لم يتحقق إلا في أجزاء ورقاع. فلم يعد الغرب فريداً في عقلانيته ونجاحه حيث لايزال يعني بمراقب في حصافة ماكس ڤيبر وسعة جمهور قرائه. ولابد من إحياء السرد الكلاسيكي الأكبر للعلوم الاجتماعية، بدلاً من تقسيمه.

وما يعد موضع شك في موضوعات علم الاجتماع الكلاسيكي ليس بالضرورة جهوده للتفسير وفقاً لفترات زمنية، فهو موضوع يدخل في دائرة اهتمامات العلوم الاجتماعية الطبيعية ولا داعي لتركه للفلاسفة أو الهواة. إلا أن هناك إدراكاً منتظماً بدأ متأخراً لتنوع تجارب الحقب الزمنية في العالم حتي خارج محور "المركز والهامش" الخاص بتحليل النسق العالمي. ومن ناحية أخري، فإن أية محاولة تفسيرية علي هذا المستوي من العمومية ستترك عدداً من المنافسين يمكن فرزهم علمياً بالمنطق والمصداقية

التجريبية والخصوبة البحثية، ولكن لا ينبغي توقع وجود تفسير حيوي بينها.

الحداثة واكتشاف المستقبل

تتمتع "الحداثة" بقدر من الجاذبية الإيجابية كمصطلح زمني، ناهيك عن ذيوعه وانتشاره الراهن. وعموميته الغامضة تمنحه القدرة علي الربط بين عدد من الظواهر الاقتصادية والسياسية المهمة التي تميل المصطلحات الأخري للفصل بينها؛ ومن هذه الظواهر الرأسمالية والاشتراكية والمجتمعات الصناعية وغير الزراعية الأخري والأنظمة الاستبدادية والديمقراطيات والتنظيمات البيروقراطية وغير البيروقراطية. وتميل مدلولاته الثقافية للتركيز علي التجربة لا علي التطور (Berman, 1982: 15; Jameson, 1992: 310) مما يساعد علي الدفع في اتجاه التنوع العالمي. أما "التحديث" فهو مشحون بتداعيات عملية واحدة -ولو أنها قد تكون ذات محاور متوازية متعددة- واتجاه واحد وغاية مفترضة (Parsons, 1971; Wehler, 1975). وأخيراً "فالحداثة" تمد علماء الاجتماع المهتمين ثقافياً بمصدر ثري للمعرفة، وتقدم جمهوراً مؤهلاً للإسهامات السسيولوجية في الموضوع.

ومن ناحية أخري، فالخواء النسبي للفظ يتطلب قدراً من التعريف والتحديد قبل استخدامه. فاللفظ "حديث" modernus، وهو مفهوم زمني في جوهره، تطور في اللغة اللاتينية الوسيطة في مقابل لفظ "قديم" و"تقادم" (Calinescu, 1987: part 1). والمرجع الحرفي للفظي modern و modernity هو الحاضر، إلا أن هناك حقبة جديدة قد نسميها الحداثة تتميز باكتشاف المستقبل أكثر من تميزها بتثبيت الحاضر، أي أن اكتشاف المستقبل كمكان مفتوح لم يوطأ من قبل، بل كمكان يمكن الوصول اليه وبناؤه. إذن فالحاضر هو بداية المستقبل وليس امتداداً للماضي أو تكراراً أو اضمحلالاً له.

واكتشاف المستقبل كحافة علي آفاق مفتوحة لا يزيد عمره عن مئتي عام أو مئتين وخمسين عاماً، أو في أوربا المسيحية علي الأقل. وربما يكون قد نشأ عن تصور يهودي مسيحي للزمن الذي لا يعود للوراء. فلو كان الزمن الكوني أو التاريخ البشري يتألف من دائري، لما كان هناك مستقبل بالطبع، بل مجرد دوران للعجلة. ومن ناحية أخري، فالإيمان اليهودي المسيحي بالغيبيات لم يقدم أفقاً مفتوحاً في صور المستقبل المجهولة غير المبني. فنهاية العالم والآخرة والتقسيم النهائي الي جنة أو جحيم مبني مسبقاً هي

عناصر المنظور الديني. وبدون مواجهة سيناريو نهاية العالم، بدأت المفاهيم العلمانية عن جمع تجريبي للمعارف وعن التقدم وعن قابلية الإنسان للتغيير وعن التنوير تفتح شيئاً فشيئاً نافذة علي المستقبل كما نعرفه اليوم - كشئ غير مألوف وغير مفروض، بل شئ يمكن تحقيقه وبناؤه من حيث المبدأ علي الأقل. (أما التصورات المتغيرة للمستقبل - للتوقع التطوري والشك والفضول المستقبلي وما الي ذلك - فلا مكان لها في هذا السياق مهما بلغت أهميتها.)

كان التنبؤ بالمستقبل عملية طويلة وتدريجية اكتسبت زخمها في عصر التنوير بالقرن الثامن عشر وتحققت بقيام الثورة الفرنسية وثورة الاستقلال الأمريكية وتأثير الأخيرة علي بريطانيا. وهناك دور مهم لعبه علم الاجتماع الأول ونشأة المفاهيم التطورية للمجتمع والسياسة في فرنسا من كونكورسيه الي سان سيمون وفي التنوير الاسكتلندي (Therborn, 1976: 150-63).

ومن المؤشرات في مجال السياسة تثبيت المعني الحالي لمصطلحي "ثورة" revolution و"إصلاح" reform، أي بإيجاد نهجين لتحقيق تغيير يؤدي الي شئ جديد. وكما تبين السابقة اللاتينية "-re"، فالمعني الأصلي للفظين كان عكس المعني المعاصر، أي عودة الي الماضي، أو حركة "دائرية" في حالة الثورة، كحركة الأجرام السماوية أو تروس ساعة (Therborn, 1989; Kosellek, 1985: Ch.1).

وفتح الحاضر علي المستقبل، علي شئ غير مسبوق، قد أضفي علي حقبة القرنين الماضيين كثيراً من جرسها المميز، سواء في الأعمال الاقتصادية أو في التنظيم السياسي أو في البحث العلمي أو لغة الخطاب الإيديولوجي أو في الفنون. ومن المستبعد أن تكون السنة القادمة كالسنة الحالية أو كالأمس، ولا ينبغي لها أن تكون. و"الحداثة" في هذا السياق تشير أولاً الي إعادة توجيه الحاضر نحو الأفق المفتوح للجدة، أي نحو المستقبل.

وبدون الخوض في غمار سسيولوجيا المعرفة، من الواضح أن اكتشاف المستقبل وإدراكه بوضوح يرجعان الي تغيرات اجتماعية عميقة اكتسبت قوتها في النصف الثاني من القرن الثامن عشر والتنوير (بما في ذلك التلقي الإيديولوجي للاستيطان البريطاني عام ١٦٨٨) وبداية حركة التصنيع ومولد "أول دولة جديدة" والثورة في فرنسا وما كان لها من أصداء دولية. ومن بؤرتها في منطقة شمال الأطلنطي، امتدت

موجات الثورات والحروب بسرعة الي أمريكا الوسطي والجنوبية ومصر والامبراطورية العثمانية الي غزو الهند وإندونيسيا الحالية وبناء سنغافورة واستيطان البيض في استراليا. وبقدر تضاؤل اكتشاف السمة الكروية للأرض كان اكتشاف المستقبل قاصراً علي صفاء نطاق الفكر.

الجدليات البنيوية والثقافية للحداثة

نظراً لأن علم الاجتماع ليس استثناء في العلوم الاجتماعية، فإن مفاهيم الزمان تعد هامشية علي أحسن *الفروض*. وينبغي لأي تفسير علمي اجتماعي لحقبة من الحقب أن تنتمي لقيم زمنية عن المتغيرات المركزية لفرع من أفرع العلم، وإلا فإن إسهام الأخير في التفسير وانتماء التفسير للفرع العلمي قد يبدو عارضاً من ناحية التوفيق بين التوجهات. بعبارة أخري، فإن أي مفهوم سسيولوجي عن الحداثة ينبغي (أيضاً) أن يعبر عن الفرع العلمي من منظور المنهج المعياري السسيولوجي إن وجد.

وسبق أن أشرنا في سياق آخر (Therborn, 1991, 1994) الي أن علم الاجتماع المعاصر به منهج معياري أساسي يغطي عدداً من المدارس والنظريات المتنافسة. وعلي النقيض من الاقتصاديات ونماذج الاختيار العقلاني بصفة عامة، يقوم النمط السسيولوجي الرئيس لتفسير الفعل ،لاجتماعي علي التغير (المنتظم) للعناصر الفاعلة بدلاً من تغير المواقف وما له من عواقب وبواعث نسبية. ويميل علماء الاجتماع لتصور أن العناصر الاجتماعية الفاعلة تتفاوت من ناحيتين أساسيتين: في *موقعهم البنيوي*، أي في المقدار النسبي للموارد والقيود المتاحة لهم، وفي *انتمائهم الثقافي*، أي في ثقافتهم الفطرية.

يشير الموقع البنيوي أولاً وقبل كل شئ الي الإمدادات المؤسسية المتميزة بالموارد والقيود علي التصرفات، ويشير ثانياً الي مخصصات لا مؤسسية. وهذه المجموعة من المتغيرات تشمل الوضع في تتابع زمني - الأول أو الأخير أو شئ آخر - ومسافة/قرب مكاني. وللانتماء الثقافي ثلاث سمات أساسية. فالانتماء لثقافة ما معناه حيازة هوية خاصة تتميز عن بقية العالم، امتلاك مجموعة قوانين معرفية ورمزية خاصة، وتبني مجموعة خاصة من القيم والمعايير.

والنهج السسيولوجي القياسي في التعامل مع الحداثة معناه تحديد قيم خاصة

للحداثة عن المتغيرات الرئيسة التي يمكن مرحلتها بعدة طرق، أو ملء سمات النسق بها (Giddens, 1990, 1991; Levy, 1966; Luhmann, 1992; Münch, 1986; Parsons, 1971; Tiryakian, 1991). ويتمشي هذا مع تقليد القرن التاسع عشر من سان سيمون الي ڤيبر – باستثناء ماركس بالطبع – وقد يبدو هذا كشئ طبيعي. إلا أنه يختلف بصورة واضحة عن تناقضية الحداثة التي يتم التركيز عليها في العديد من الدراسات الثقافية المهمة (Bauman, 1990; Berman, 1982; Habermas, 1985). وانتشار الصراع في الحداثة أمر يصعب نسيانه أو تجاهله بالنسبة لمراقب يكتب في أوائل التسعينيات وعايش أو شهد عن كثب النهاية المخزية للعديد من الاحتفالات بالسلام والنظام والتقدم: *La Belle Epoque* في أواسط العشرينيات، والخمسينيات وحتي أوائل الستينيات، وأحدثها منذ عام سقوط حائط برلين وحتي نهاية حرب الخليج.

وتضفي النزاعات المستمرة والمتزامنة للحقبة الحديثة الشك علي موتيفة رئيسة للسرد الزمني الأكبر للعلوم الاجتماعية، وهو سرد "الموحد الأكبر". وهو "العقل" و"العلم" في تراث كوندورسيه وكونت، وهو "الصناعة" عند سان سيمون وسپنسر، وهو "التجارة" في التنوير الاسكتلندي، وهو "الرأسمالية" عند ماركس، وهو "العقلنة" و"التحرر من الوهم" عند ڤيبر، وكما يقول هابرماس (1981: Ch. 4) الفرع الألماني النزعة من الماركسية الغربية من لوكاش الي أدورنو. وقد عاد "الموحد الأكبر" مؤخراً الي الظهور في صورة "القوة الماحقة" للحداثة بعبارة جيدنز (Giddens, 1990: 139).

ومع الاحترام الواجب لبعد النظر التجريبي للمفكر الخالص، فإن العقبات الكبري في طريق أي "موحد أكبر" واضحة تماماً في الحقيقة. وقد ازداد "عدم تساوي" تركيبة السكان من البشر منذ ظهور الحداثة. ويقدر المؤرخ الاقتصادي البارز پول بايروك (Paul Bairoch, 1981: 8) نسبة الموارد الاقتصادية (إجمالي الناتج القومي للفرد) في أكثر بقاع العالم تقدماً وفي أقلها تقدماً هي ١: ٨ في عام ١٨٠٠، و١٠:٤٠ في عام ١٩١٣، و١٧: ٩ في عام ١٩٥٠ و٢٥: ٧ في عام ١٩٧٠. ولاتزال عملية الاستقطاب مستمرة. فوفقاً لتقرير النمو العالمي الصادر عن البنك الدولي لعام ١٩٩٢ (نقلاً عن صحيفة فانكفورتر ألجماينه تسايتونج ٢٤ ابريل ١٩٩٢)، فإن نسبة إجمالي الناتج القومي للفرد في الدول التي تضم أغني ٢٠ بالمئة من سكان العالم الي تلك التي تضم أفقر ٢٠ بالمئة هي ٣٠: ١ في عام ١٩٦٠، ٣٢: ١ في عام ١٩٧٠، ٤٥: ١ في عام

١٩٨٠، و٦٠: ١ في عام ١٩٩٠. وبالحساب من منظور قاعة الدرس لا من منظور البلاد يعطي طبقاً لنفس المصدر نسبة موارد اقتصادية لأغني ٢٠ بالمئة في العالم الي أفقر ٢٠ بالمئة تبلغ ١٥٠: ١ في عام ١٩٩٠. والقول بأن الدول الأكثر نمواً أو الأحدث شهدت عملية مساواة لا يزيد في هذا المقام عن كفاءة ثانوية، وذلك بسبب الاتجاه نحو العولمة، عولمة العلاقات الاقتصادية والسياسية وعولمة المعرفة.

وحجر العثرة الآخر الذي يعترض طريق أية مسيرة انتقال سلمي للتحديث هو القومية والصراعات العرقية بالطبع. وقد نشأت القومية في الحقيقة من التحولات الاجتماعية التي طرأت في النصف الثاني من القرن الثامن عشر وهي مظهر لبدء حقبة اجتماعية جديدة وبنفس الحق في الوجود كالسوق العالمية مثلاً أو محو الأمية المكثف. وترتبط نشأة القومية ارتباطاً وثيقاً بكل من النمو غير المتكافئ للاقتصاد المعولَم وانتشار التعليم (Anderson, 1983; Gellner, 1983; Hobsbawm, 1991).[٢]

بعبارة أخري، هناك سمتان تجريبيتان مكثفتان للتطور الاجتماعي علي مدار المئتي عام الماضية لم يتم دمجهما في السرديات الاجتماعية العلمية الكبري للحقبة، وهما تزايد اللا مساواة[٣] في العالم وتبلور هويات انفصالية وجماعية قد تكون عدائية.

وعلي هذه الخلفية، قد يستحق الأمر التأمل فيما إذا كانت حقبة الحداثة التي تناولنا حتي الآن بدايتها وجزءاً كبيراً منها علي الأفق قد تتميز بأية جدلية أو توتر سسيولوجي محدد، وهل ينبغي النظر الي الاستقطاب العالمي واستنساخ القوميات المتصارعة كمجرد مصادفات تجريبية؟ إذن فالهدف ليس تقديم تفسير لعمليات التاريخ الحديث أو محاولة الإمساك بالتوترات الداخلية المحتملة للتجربة الحديثة. بل نهدف الي إلقاء الضوء علي ديناميات البني والثقافات الاجتماعية الحديثة.

أولاً، هناك نقطتان عالميتان عن الصراع. ونظراً لتساوي الأشياء الأخري، فعلينا أن نتوقع كيانات اجتماعية تكون العناصر الفاعلة فيها علي وعي بأن المستقبل قد يختلف عن الحاضر وعن أي شئ أكثر توتراً وأشد امتلاء بالصراعات والصدامات من كيانات اجتماعية يكون الافتراضات السائد فيها عكس ذلك. وينبغي للحكام وأصحاب الامتيازات والمنتصرين أن يكونوا أكثر خوفاً وأقل ثقة بالنفس وربما أكثر تكيفاً وكبحاً لجماح أنفسهم. وينبغي علي المحكومين والمحرومين والمهزومين أن يكونوا أكثر تفاؤلاً وأشد حراكاً واستعداداً لعرض مطالبهم أو التخطيط للانتقام أو الفرار منهم الي

الاستسلام في هوان وسلبية.

ثانياً، إذا أسقطنا الافتراض المتماسك بالكاد "للموحد الأكبر" للعقل أو التجارة أو الصناعة أو التحديث أو الحداثة، فمن المتوقع أن تضاعف "العولمة" من فرص الاحتكاك والتوتر والصدام إذا ظلت كل العناصر الأخري بدون أي تعديل، وأن تضخمها. ومضاعفة عدد الاتصالات الاجتماعية والثقافية لابد أن يؤدي الي مزيد من الصراع ما لم يقابلها "موحد أكبر" ما. والآمال كثيرة في ترشيحات الأخير، ولكنها جميعاً أحبطت حتي الآن علي الأقل.

ويمكن فهم اللا مساواة أيضاً كسمة متأصلة في الحداثة. وأي تراكم مفتوح النهاية للموارد الاجتماعية يحدث في المجموع الكلي لا في جماعية مقيدة من الناس، من المتوقع أن يبدي ميلاً نحو مزيد من اللا مساواة. وبدون آليات التعويض وإعادة التوزيع الممكنة في أية جماعية، فمن المتوقع للنجاح في الاستفادة من الموارد المتاحة في الجولة الأولي أن يمثل ميزة في الجولة الثانية، وهكذا. والتراكم العالمي والتجمع العالمي يفوقا التجميعية العالمية. وتتمثل النتيجة في الأرقام التي يوردها بايروك وإحصاءات البنك الدولي.

كما تشتمل البني الاجتماعية الحديثة والثقافات الحديثة علي بعض الصراعات المتأصلة. والأشد مركزية يبدو أنه بين جانبين مختلفين من مستقبل الحداثة المفتوح وانفتاح البني الاجتماعية ووزنها "الموضوعي" من ناحية، وانفتاح البناة الاجتماعيين ومدي ذاتيتهم من ناحية أخري. وقد نجد هذا الاتحاد بين الأضداد أو التناقض الجدلي في مجال تركيب البني وفي عالم الثقافة. ومن الناحية البنيوية فالأفق غير المحدود للبني الاجتماعية معناه الاحتمالات غير المحدودة للأهداف التنظيمية والمتطلبات والرقابة والاستكشاف والكبح في التوزيع والانتشار وتوليد مصادر الفعل الاجتماعي وقيوده. إلا أن الحداثة في الوقت نفسه تعني انفتاح العالم علي مقاصد ذوات الفعل، أي المواطنين الأحرار والعمال والأفراد، وعلي خياراتهم ومتطلباتهم.

ومن الناحية الثقافية، يتخذ نفس التناقض شكلين رئيسين علي الأقل، يتعلق أحدهما بالمعرفة مع النمو المتزامن للبناء الاجتماعي للمعرفة المتراكمة -العلم والتكنولوجيا- وتثبيت التجربة الذاتية. ومن المتغيرات ما يتمثل في الربط الحداثي الأصيل بين الابتكار (Hobsbawm and Ranger, 1983) وكشف زيف التراث، ومنها ما

يتمثل في النمو الموازي للعلم المتقدم والتكنولوجيا الراقية وإضفاء السمة الشخصية علي السياسة و"المصالح الشخصية" للإعلام المكثف عامة. ثانياً، قد نجده في نطاق القيم وفي التوتر بين بناء التنوير والتقدم وفي أساس الشك الموضوعي.

وفي حداثة الهوية الثقافية، هناك جدلية هامة للفردية والجماعية. فالحداثة تعني انفتاحاً في قالب الهوية التقليدية، إمكانية الهروب من هوية الأسرة المتوارثة والمحلية والمكانة الاجتماعية. وهذا المنفذ له جانبان، يؤدي أحدهما الي ساحة داخلية للجهد الفردي والتعليم الفردي والاختيار المهني والحب الرومانسي والحراك الجغرافي والاجتماعي. ويتجه الآخر نحو شارع المجتمع، نحو جماعية أمة أو طبقة أو فئة من المواطنين أو عضوية جماعية. الفردية الحديثة والجماعية الحديثة مشروطتان ببعضهما البعض وتتوقف كل منهما علي الأخري كما تتصادمان معاً. والفرد الذي يتحرر من قيود التراث يمكنه أن يعمل كمواطن أو وطني أو مناضل. ومن ناحية أخري، فالحركات الجماعية هي التي تفتح أبواب التراث. وفي الوقت نفسه، ليست هناك نقطة وسط ثابتة بين الفردية والجماعية.

أربعة مداخل

بنبذنا لفكرة "الموحد الأكبر"، فإن التخطيط الأساسي لتطور الحداثة يتحول الي سؤال تجريبي. ومن جانبنا، فنحن نباشر مشروع بحث عنه. من ثم فما قد نشير اليه في هذا المقام لا يزيد عن بضع خطوط عامة وافتراضات تبدو واعدة وتقوم علي أساس بحث سابق (Therborn, 1992) وردود أفعال تجاه بعض الصيغ السابقة (Therborn, 1990) وبالطبع من فوق كومة ضخمة من أبحاث الآخرين.

إذا اتخذنا من العالم مجالاً للبحث التجريبي المقارن، فقد نعثر علي أربعة مداخل رئيسة الي الحداثة،[٤] يتمثل أحدها في البوابة الأوروبية للثورة أو الإصلاح، أي بوابة التغيير الذي ينمو من الداخل أو المسار الريادي الذي بهرت أسبابه ماكس ڤيبر وأضفي الإثارة علي أعماله منذ ذلك الحين. وكانت الثورة الفرنسية والتقدم البريطاني من أواسط القرن السابع عشر وحتي عام ١٨٣٢ تشكل أول المفاتيح الكبري لهذه البوابة.[٥] ويمكن القول إن أول بوابة للحداثة تفتح علي مصراعيها لم تكن البوابة الأوروبية، إلا أن أول ثغرة فتحت في أوروبا.

هناك حقيقة تنسي أو تلقي التجاهل، وهي أن مقاومة الحداثة ولدت أيضاً في أوربا التي كانت مسرحاً لأطول المعارك وأشدها تنظيماً. فكانت أوربا هي مهد الليبرالية والاشتراكية والسلطة الشرعية وسلطوية البابا المطلقة والنزعة المحافظة والفاشية (التي احتضنت كلاً من ضد الحداثة والحداثة). ولم يصبح انتصار القوي الحديثة حاسماً إلا بسقوط آل رومانوف وآل هابسبرج وآل هوهنتسولرن، إلا أن هناك معارك جانبية مهمة استمرت حتي نهاية الحرب الأهلية الأسبانية التي كان أعداء الحداثة يمثلون فيها جزءاً مهماً ولو أنه لم يكن الجزء الأكبر من تحالف فرانكو المنتصر.

وكان المدخل الثاني يقع في العالم الجديد بالأمريكتين والذي كان محصلة هجرة عبر القارات وإبادة جماعية، وكان المدخل الي الاستقلال لجزء كبير من أمريكا الشمالية أولاً ثم تلته الأجزاء الجنوبية والوسطي منها. وفي هذه الحالة، كان التراث خارجياً في أساسه، وهو الامبراطوريات الأوربية التي ألقي بها الي المحيط بالمعني الحرفي للعبارة.(٦) وبدلاً من الوقوف بين التقدم والتقهقر، تركزت صراعات العالم الجديد علي العلاقات الإثنية غير الإقليمية وعلي الفيدرالية والمركزية. وكلما كان النظام السياسي الاجتماعي يزداد انفتاحاً كان يؤدي الي صيغ أشد تعقيداً للسياسة من جبهات الإصلاح الأوربية في مواجهة مقاومة زعامات الطبقة الدنيا المتنافسين أو مديري الآلات السياسية المتحاملين علي أنصار «تنوير ممن لا يأبهون بالجانب الاجتماعي وعلي المحافظين من أنصار التراث. ويمكن للولايات المتحدة الأمريكية أن تزعم أكثر من أي جزء من أوربا أنها في طليعة الحداثة المنتصرة، إلا أن اهتمامنا بموقع المدخل وصورته وظلاله يفوق اهتمامنا بتحديد أول من دخل منه أو "بروزة" هذه الدولة أو تلك.

ثالثاً، كان يمكن للحداثة أن تظهر كتهديد خارجي مفاجئ كما هو الحال في حملة بونابرت علي مصر في عام ١٧٩٨ أو رسو سفن كومودور پيري أمام سواحل إيدو في عام ١٨٥٣. فمن تهديد أجنبي كهذا تولدت المساعي الرامية لإحداث تغيير دفاعي جذري من أعلي أو "إثراء البلاد وتقوية الجيش" والتحرك نحو "الحضارة والتنوير" وفقاً للشعار الذي رفعته أسرة ميجي للإصلاح في اليابان (Beasley, 1972: 241, 352). وهذا النمط من التحديث *المفروض* أو *تحت تهديد خارجي* بدأ بمحمد علي في مصر في مطلع القرن التاسع عشر، وتلته فيما بعد الإصلاحات التي عرفت باسم "تنظيمات" في مركز الامبراطورية العثمانية، وكان في أنجح صوره في اليابان التي قدمت مثالاً لم

يحتذ بنجاح كبير للصين.

وكان هذا المسار الثالث للدخول والذي يشمل أيضاً إيران وسيام/تايلند وعدد معدود غيرهما يتألف من *تهديد خارجي وواردات منتقاة*. وكانت الحقوق الشعبية في هذه الحالة تمنح من أعلي كأداة لدعم نظام حكم يتعرض لضغوط خارجية حادة، وكان قدر كبير من مقاومة التغيير التحديثي يأتي من أسفل، من قطاعات عريضة من الشعب نفسه. ومن المشكلات المزمنة التي واكبت هذا المسار إيجاد نوعين من التوازن والحفاظ عليهما في الوقت نفسه: توازن بين بهارج السلطة الداخلية التقليدية وأدوات التطوير المستوردة، وتوازن بين التراكمات والرضوخ الشعبي. وقد نجح حكام اليابان بصورة ملحوظة في هاتين المهمتين بعون من الولايات المتحدة بعد عام ١٩٤٥، في حين أخفق شاه إيران، ولايزال الرهان قائماً علي مدي قدرة القيادة الصينية علي مواصلة اللعب بمتغير شيوعي صيني في نفس اللعبة.

وأخيراً، هناك منطقة شاسعة من شمال غرب أفريقيا مروراً بشبه القارة الهندية حتي أرخبيل جنوب شرق آسيا دخلتها الحداثة عن طريق *الغزو والإخضاع والتكييف*، وهي بوابة النطاق الاستعماري. وقد سجل الكاتب النيجيري شينوا أتشيبي (Chinua Achebe, 1958/1965) وصول الحداثة الاستعمارية مستعيناً بتيمة من الشاعر الأيرلندي الحديث ييتس W. B. Yeats وقصيدته بعنوان The second coming (القدوم الثاني) حيث يقول: «الأشياء تتهاوي، المركز لا يستطيع الصمود، وأطلقت الفوضي من إسارها علي العالم». بدأ الطريق نحو الحداثة هنا في صورة هزيمة ثقيلة كان لابد من تقبل بنية الغزاة وتعلم ثقافتهم، وهو ما أمكن الانقلاب به علي الغزاة واستخدامه كوسيلة الي الاستقلال. وكانت ما قبل الحداثة محلية ولكنها هزمت وفقدت مصداقيتها علي أثر تلك الهزيمة. وكانت الحداثة أجنبية ولكن لم يكن من الممكن استيرادها انتقائياً، فكان لابد من استيعابها. وعلي الرغم من جدية محاولات الاستيعاب لم تتمكن من إزالة الحاجز بين الغازي والمغلوب، وبالتالي أدت الي ألوان جديدة من الكفاح. وكانت لصدمة التحرر القومي من الاستعمار والوحدة القومية والتنمية القومية أهمية محورية.

إن المسارات الأربعة للحداثة والتي تناولناها حتي الآن وأجرينا عليها التغييرات اللازمة تقابل الأنماط السبعة للتحديث كما حددها سيريل بلاك (Cyril Black, 1966) في أحد أهم الإسهامات في الكتابات التي تتناول التحديث في الستينيات. وأنماط بلاك

الإضافية الثلاثة مستمدة من التشعيب الزمني والثقافي لما أسميناه هنا المسار الأوربي ومسار العالم الجديد ومسار "النطاق الاستعماري". ومع أن ترتيب بلاك يقوم علي خمسة اعتبارات (ص٩٦) فهو ترتيب زمني في المقام الأول (1966: 90-4) وجزء من مفهوم عن التحديث يقوم علي مركزية أمريكا الشمالية وأوربا الغربية في ثلاث مراحل متتالية: "اندماج القيادة التحديثية" و"التحول الاقتصادي والاجتماعي" و"صهر المجتمع". ولم يصل الي المرحلة الأخيرة سوي أمريكا الشمالية وأوربا الشمالية الغربية، ولو أن بلاك توقع وصول عدد من الدول اليها «في غضون الجيل القادم» (1966: 82).

ويتضح اختلاف منظورنا بصدد المسارات نحو الحداثة وعبرها عن المخطط غير الطولي الذي يرسمه بلاك في كتابه *Dynamics of Modernization* (ديناميات التحديث) حتي وإن أحجمنا هنا عن تفنيد إطاره وتطبيقه علي الدول والتواريخ.

وقبل ترك مساراتنا الأربعة التي اتخذتها الحداثة في دخولها، هناك ملحوظتين ينبغي إضافتهما. فمع أن المقصود بالبوابات الأربع أن تشكل أنماطاً تاريخية "حقيقية"، فقد يستعان بها أيضاً كأنماط نموذجية، وقد تواجه المجتمعات الفردية مزيجاً وأشكالاً متغيرة منها. فتاريخ مصر علي سبيل المثال له سمات كل من دخول تحت تهديد خارجي ودخول بقيادة داخلية ومدخل من تجارب استعمارية في الوقت نفسه. ونعتقد أن روسيا القرن التاسع عشر وأوائل العشرين تنتمي الي نمط أوربي يتطور من داخله - وهو ما لا نقصد به هنا أنه يتألف من مجموعة من الوحدات الاجتماعية بدون نقاط اتصال مهمة بينها وبلا تأثير من كل منها علي الأخري - بل هناك أيضاً عنصر خارجي يصعب تجاهله من التراث الأسبق من عهد بطرس وكاترينا وما بعدهما. وفي تاريخ أمريكا اللاتينية الحديث، يعد استعمار الهنود - وقتلهم وتهميشهم - نقطة مضادة ثابتة في العديد من الدول للواقع السائد في العالم الجديد.

والمعني الضمني لذلك هو أن المسار نحو الحداثة الذي اتخذته الشعوب الأوربية التي أقامت دولاً قومية في الحقبة الحديثة، من شعوب البلقان الي السلوفاك والمقدونيين في الآونة الأخيرة، يختلف الي حد كبير عن مسار النطاق الاستعماري. أما كيف والي أي مدي فيظل في حاجة الي تفسير، ولو أن هناك وجه اختلاف واحد يبدو جلياً أنه يرجع الي الفجوة الضيقة في الموارد والثقافة بين الرعايا والامبراطورية في الحالة الأولي. ولكن لا ينبغي افتراض عدم وجود أوجه تشابه ملحوظة من البداية.

والمداخل الأربعة المشار اليها هنا مفتوحة لمزيد من التشعيب. إلا أن هناك قدراً كبيراً من العمومية المجردة المتعمدة، لأن التمييز بينها لم يوضع في المقام الأول بغرض الوصف، بل بغرض التفسير. والافتراض هو أن هذه المداخل الي الحقبة الحديثة تثقل علي البناء الاجتماعي والتطورات الثقافية التالية. ويحدث هذا بطرق أعم وأقل تحديداً، ولكنها لا تختلف اختلافاً جوهرياً عن الطريقة التي يشير اليها ستاين روكان (Stein Rokkan, 1970: 131) وهي أن النظم الحزبية الأوربية الغربية في القرن العشرين قد صاغتها تقسيمات ذات طبقات وتجارب نابعة مما يطلق عليه روكان "المراحل الحيوية الأربع" لتاريخ أوربا الحديث وهي الإصلاح والإصلاح المضاد، ثورة ١٧٨٩ الديمقراطية، الثورة الصناعية، الثورة الروسية.

ومن المعاني الضمنية لذلك أن الموقع البنيوي لا الأرضية الثقافية للمدخل هو الذي له تأثيرات أكبر الأحداث والأنماط اللاحقة. فالموقع الداخلي والخارجي للقوي المؤيدة للتحولات الاجتماعية والمضادة لها هو الذي يفترض أن له الأهمية القصوي هنا وليس انتماءاتها أو خلفياتها الدينية. ومع ذلك فإن هذه ليست سوي فرضية ثبتت جدواها حتي الآن، ولكن قد يتبين فيما بعد أنها في حاجة الي إعادة نظر.

وبدون الحط من شأن الإسهام الجليل الذي أسداه ماكس ڤيبر، فإن هذه الرؤية تستتبع رفض إشكاليته؛ فقد تجاوزها التاريخ الآن في جانب واحد علي الأقل، وهو أن هناك الآن مجتمعات حديثة لها ديانات مختلفة. ولا ندري الي أي مدي ستصمد الرؤية التي نتبناها هنا، ولكن لما كانت الحداثة بالمعني الذي سبق أن حددناه هنا يستتبع الخروج علي المنظور الزمني لكل الأديان - حيث لم يتضمن أي منها مستقبلاً علمانياً مفتوحاً - وبالتالي فالحداثة هي عدم الانطلاق المباشر من الدين، فلا مفر من إيجاد تفسير بنيوي غير فيضي لنشأة المجتمع الحديث. ومن ناحية أخري، فالمخطط التحليلي المستخدم هنا لا يستبعد أن يكون للدين دور رئيس.

إن مفهوم التحديث كعملية أو مجموعة من العمليات لابد من نبذه، ونحتاج بدلاً منه الي صوغ مسارات عبر نطاق ما للحداثة. وبهذا المعني فهناك حاجة لتركيبة بنيوية للحداثة ولمجالها البنيوي والثقافي فيما يتصل بأي من مسارات مختلف المداخل ودروبها يمكن افتراضه وسبر غوره. وقد ترك علم الاجتماع الكلاسيكي وعلم كتابة التاريخ المعاصر عدداً كبيراً من المعالم لهذه المهمة. ولكن يبقي رسم الخارطة نفسها.

وسندخر أفكارنا المؤقتة عن تخطيط المجال العالمي للحداثة لمناسبة أخري.

وسائل نقل الحداثة وحقائبها وصلاتها

يمكن تلخيص الفعل الاجتماعي الحديث في نمطين أساسيين قد نسمي أحدهما الفعل الفردي والآخر الفعل الجماعي. وقد يشير كلاهما الي أنواع متباينة من وحدات الفعل والي كيانات مندمجة والي أفراد طبيعيين والي أي عدد من الأنشطة الملموسة. إذن فهما كتصنيفين تحليليين، يمكن أن يربطا بين عدد كبير من الظواهر. ويقوم كلاهما علي إمكانات الاختيار، وبذلك فهما يختلفان عن الأنماط المفروضة للفعل، سواء الفردي أو الجماعي. بعبارة أكثر شاعرية، فالفعل الفردي والفعل الجماعي كلاهما مظهران للحرية الحديثة.

ويمكن لنوعي الفعل أيضاً أن يتحكما في التنوع الأساسي للمفاهيم والتطبيقات الحديثة للتغير الاجتماعي. فليس ثم خط واحد للفكر والتطبيق من زاوية التنوير والتعليم والاختيار والتنافس والإنجاز الفردي، وهي أشياء يفترض أن تهيئ في مجموعها أفضل الفرص للحرية والرخاء والسعادة والنمو والرفاهية وما الي ذلك للجميع. وهناك خط آخر كامن من ناحية المشاركة والجماعية والوحدة والتعاون والتضامن والتنظيم كأفضل السبل الي الحرية والعدل والقوة والتطور.

وهكذا يمكن أن نتحدث هنا عن نوعين أساسيين من وسائل الانتقال عبر الحداثة، وهما الفردية والمشاركة. وهما يتبديان في السلوك اليومي للأفراد والجماعات في إدارة المشروعات وفي البرامج السياسية الاجتماعية وفي السياسة العامة. إلا أنهما تتفاوت في استخدامها الي حد كبير بين المجتمعات الحديثة وبمرور الوقت في علاقتها بالمخططات الاجتماعية المدونة مسبقاً وفي معناها وفي الأهمية النسبية لهذه أو تلك وفي تطبيقها علي مختلف النطاقات الاجتماعية وفي توافقاتها وتحولاتها ومظاهرها المادية.

هذا التفاوت في أنماط الفعل الاجتماعي الحديث وفي لغات الخطاب السياسية والفكرية الخاصة بها والتي تشكل الموضوع الأساسي لمشروعنا عن أنواع الحداثة في علاقتها بالمسارات البنيوية التي تناولناها منذ قليل نحو الحداثة وعبرها. وسنركز علي نطاقين اجتماعيين تظهر فيهما المواجهات والصراعات حول فرض النظام والفردية

والمشاركة بصورة حادة ومتمادية، وهما الاقتصاد والأسرة؛ أي أنماط الفعل الفردية والجماعية التي يقوم عليها أفراد طبقة محددة بنيوياً وعناصر اقتصادية أخري، وتلك الخاصة بالرجل والمرأة والآباء والأبناء في العلاقات الأسرية.

والأنماط الأساسية للفعل الاجتماعي الحديث كأدواء وكدواء تشكل أيضاً لب ثلاث إيديولوجيات أو أنساق قيمية وبرامج سياسية رئيسة للحقبة الحديثة، لليبرالية والاشتراكية والقومية. ومخططات الفعل بمثابة الحقائب الإيديولوجية الأساسية للمسافرين الحديثين عبر التاريخ. وعلي أساس المصادر والأهداف المبرمجة للفعل نتوصل لتداخل علاقاتها علي النحو التالي.

جدول ٧,١. المخططات الحديث للفعل الاجتماعي

	هدف الفعل	
الفعل الواجب	المجموع العالمي	الجماعية المقيدة
فردي	الليبرالية	(مبادئ حزب الشعب؟)
جماعي	الاشتراكية	القومية

ولكل من الاشتراكية والليبرالية أهداف عالمية للفعل المبرمج، ولو أنها غالباً ما تكون صريحة في الأولي - "كل واحد" - وضمنية أو غير مباشرة في الأخيرة - "أي أحد". وفي حين يسعي الاشتراكيون لتنظيم أفراد الطبقة والمنتسبين المحتملين للطبقة، يسعي القوميون لتوحيد أفراد الأمة ولكن بدرجة أقل شمولاً من اشتراكيي "الدولية الثانية". وكلا الفريقين، الأمة والطبقة، بناءان اجتماعيان للقوميين والاشتراكيين علي التوالي، ولو أن الأخيرين أكثر عرضة للتعريف التصنيفي.

وعلي مستوي الاتجاهات والنزعات المعقدة، ليس ثمة رؤية عالمية لغاية تشبه غايات الليبرالية والاشتراكية والقومية. إلا أن منطق الجدول الرباعي يدفعنا الي إلقاء نظرة

أعمق. وهناك شبكة من العلاقات النفعية تجمع الناس لطلب العون من نموذج أو زعيم ولا تجمعهم من أجل العدالة أو الوحدة تناسب الركن الأعلي الي اليمين من الجدول. وهناك وصف كهذا ينطبق علي العديد من التوجهات المعروفة باسم "مبادئ حزب الشعب" populism.

علي أية حال فلغات الخطاب الرئيسة عن الفعل الاجتماعي الحديث لا يمكن استيعابها من الجدول ٧ , ١ وحده. بل ينبغي فهم الاتجاهات والنزعات الحديثة باعتبارها تقوم علي قاعدة من ثقافات ذات أصول قبل حديثة، وأهمها الدين. والحقيقة أن هناك جانباً شديد الأهمية للسفر عبر الحداثة يتكون من عمليات إعادة تفسير وإعادة تنظيم - ويتكون أحياناً (في أفريقيا المستعمَرة وفي أمريكا الوسطي حالياً) من إعادة تنشيط - الدين بدءاً من حركة الإصلاح الڤيدية في الهند والحركة السلفية الإسلامية الي "التدعيم" الكاثوليكي والكالڤيني في أوربا في أوائل القرن العشرين والديمقراطية المسيحية بعد الحرب العالمية الثانية. ومع أن قوي كل الأديان تشكل كتائب كبري لمناهضة الحداثة، فلا ينبغي مساواة الحداثة الثقافية بمعاداة الإكليروسية أو الإلحاد أو اللا تدين. ومن ناحية أخري، فمقاومة التغيير تشكل بالطبع نقيضاً للحداثة ومعارضة لها.

وهناك مسألة إضافية أخيرة وهي تفسير أنماط الفعل الفردية واجماعية وتقييمها وتطبيقها لا تدرس إلا في علاقتها ببوابات الدخول الي الحداثة والي البني اللاحقة لتجربة السفر المباشرة. وفتح العالم معناه أيضاً تطور نسق نادراً ما يلقي اهتماماً بحثياً منتظماً للقنوات ونقاط الاتصال وأنماط التلقي الثقافية. وهذا النسق من التأثيرات لا يمكن اختزاله في "التغريب"؛ التأثير السياسي والاقتصادي لليابان من عصر الميجي وما بعده والآمال المنعقدة علي نموذج الاتحاد السوڤيتي أو التأثير الأدبي والتعليمي لمصر علي العالم الإسلامي كله بدءاً من مد الكتّاب الإندونيسيين في الثلاثينيات بنماذج تحتذي في القصص وانتهاء بمد الزعماء السياسيين الأفغان بتعليم إسلامي في التسعينيات.

والنسق الثقافي الدولي للتواصل الحديث لا ينبغي تناوله من منطلق فرضية الانتشار. فما يحدث علي الطرف المتلقي هو مسألة تجريبية، وفرضية التوفيق والدمج تعد بأكثر مما تعد به فرضية الانتشار (انظر Hannerz, 1987; Vasantkumar, 1992).

نحو مفهوم لا مركزي للعالمية

إذن "فالعولمة" لا تشير ضمناً الي أي "موحد أكبر" للعالم. وتحليل الحداثة وما بعد الحداثة ليس في حاجة الي إحياء السرد الأكبر لسسيولوجيا القرن التاسع عشر. ولا يمكن تعليب التطور الاجتماعي التاريخي الحديث في قالب "الغرب وبقية العالم". فوسائل الاتصال العالمية وأشكالها الجديدة وأنماط تبادل الاعتماد العالمية الجديدة تتطلب أنماطاً موازية من الاهتمام التحليلي.

علي أية حال فهناك تحدٍ عالمي آخر، تحدٍ يواجه الدراسات المقارنة، ويواجه مفهوماً لا غربي ولا مركزي للعالمية، لفهم تنوع العالم الحديث. وإدراك التنوع معناه أيضاً تبسيطه وإيجاد شئ وسط بين الأمواج اللا نهائية للبحر والطريق السريع الممهد. ومن هذا المنطلق يقدم هذا الفصل مخططاً للمداخل الأربعة الرئيسة للحداثة، وخارطة للنطاق الذي تسلكه، ووسيلتي النقل الرئيستين للفعل الاجتماعي الحديث، وقائمة بأثقل الحقائب الثقافية التي يحملها المسافر الحديث. وتبقي الأسفار نفسها في حاجة الي البحث وتظل قصصها في حاجة لمن يكتبها.

هوامش

تم تمويل مشروع البحث الذي نشأ عنه هذا المقال من جانب صندوق المئوية الثالثة للبنك الوطني السويدي ومجلس بحوث العلوم الاجتماعية والإنسانيات بالسويد.

[1] كان "الهدف النهائي" لرأس المال عند ماركس هو «كشف القانون الاقتصادي لحركة المجتمع الحديث» كما يقول في تصديره للطبعة الأولي من المجلد الأول. (الترجمة لنا عن الأصل الألماني Marx, 1867/1921: viii).

[2] إن عبارة روبرتسن (Roland Robertson, 1992: 58) بأن «سيادة المجتمع القومي في القرن العشرين يعد أحد جوانب العولمة ... وانتشار فكرة المجتمع القومي ... » تعبر عن مفارقة ظاهرية، إلا أنها تتملص من مواجهة قضايا القومية والصراع القومي.

[3] تنبأ ماركس باستقطاب اقتصادي بالطبع ولكن من منظور طبقي لا يترجم مباشرة الي مستوي عالمي، لأن هناك عملية نزع استقطاب طبقي تحدث داخل أشد نطاقات الرأسمالية تطوراً.

[4] القاعدة التجريبية لهذا التأكيد الجرئ هو دراسة لتطور الحق في التصويت في كل المناطق الرئيسة من العالم (Therborn, 1992).

[5] هناك مسار إصلاحي اسكندنافي تطور في تزامن مع الاضطرابات الثورية في فرنسا (Therborn, 1989).

[6] في المكسيك وبيرو والبرازيل، كان تكتل أوائل القرن التاسع عشر أكثر تعقيداً من ذلك قبل أن يتم تقويمه بطريقة لا تختلف كثيراً. ولكن كان من أوجه الاختلاف المهمة من البداية أن بريطانيا في أمريكا الشمالية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كانت نموذجاً للعالم القديم، في حين أنها كانت هي وفرنسا في الجنوب نموذجين للتقدم في مقابل المواريث الأسبانية والبرتغالية (انظر Bushnell and Macaulay, 1988; Lynch, 1973; Romero, 1981). وهذا المنظور الأيبيري الأمريكي يختلف عن تيار من الفكر الأمريكي اللاتيني في القرن العشرين يركز علي اللاتينية والكاثوليكية والتراث الأيبيري العام لأمريكا اللاتينية بدأه خوسيه إنريك رودو في عام ١٩٠٠ واستمر مؤخراً في أعمال ليوبولودو ضيا (Leopolodo Zea, 1992). إلا أن المسألة هنا ليست ما إذا كان المواريث الأخيرة لاتزال قائمة - وهي لاتزال قائمة بالفعل - ولا ما إذا كانت حسنة أم سيئة. بل إن مسألة ما إذا كان منظور العالم الجديد عن التقدم المحلي نحو المستقبل يتناقض مع تخلف الوطن الأم هي التي سادت بين الفئات المثقفة في أمريكا اللاتينية. ونري من جانبنا أنه يتناقض معه بالفعل (انظر Merquior, 1991).

المصادر والمراجع

Achebe, C. (1958/1968) *Things Fall Apart* . London: Heinemann.

Albrow, M. and King, E. (1990) *Globalization, Knowledge and S ociety* . London: Sage.

Anderson, B. (1983) *Imagined Communities* . London: Verso.

Archer, M. (1991) 'Sociology for one world: unity and diversity', *International Sociology* , 6: 131-47.

Bairoch, P. (1981) 'The main trends in national economic disparities since the Industrial Revolution', in P. Bairoch and M. Lévy-Leboyer (eds), *Disparities in Economic Development since the Industrial Revolution* . London: Macmillan. pp. 3-17.

Baudelaire, C, (1992) *Selected Writings in Art and Literature* , trans. P. E. Charvet. Harmondsworth: Penguin.

Bauman, Z. (1990) 'Modernity and ambivalence', *Theory, Culture & Society* , 7: 143-69.

Beasley, W. (1972) *The Meiji Restoration* . Stanford, CA: Stanford University Press.

Berman, Marshall (1982) *All That is Solid Melts into Air* . New York: Simon and Schuster.

Black, C. (1966) *The Dynamics of Modernization* . New York: Harper & Row.

Bushnell, D. and M..caulay, N. (1988) *The Emergence of Latin America in the Nineteenth Century* . New York/Oxford: Oxford University Press.

Calinescu, M. (1987) *Five Faces of Modernity* . Durham: Duke University Press.

Featherstone, M. (ed.) (1990) *Global Culture* . London: Sage.

Gellner, E. (1983) *Nations and Nationalism* . Ithaca: Cornell University Press.

Giddens, A. (1990) *The Condequences of Modernity* . Stanford, CA: Stanford University Press.

Giddens, A. (1991) *Modernity and Self-Identity* . Cambridge: Polity Press.

Habermas, J. (1981) *Theorie des kommunikativen Handelns* , 2 vols. Frankfurt: Suhrkamp.

Habermas, J. (1985) *Der philosophische Diskurs der Moderne* . Frankfurt: Suhrkamp.

Hamilton, G. and Biggart, N. W. (1988) 'Market, culture and authority: a comparative analysis of management and organization in the Far East', *American Journal of Sociology* , 94, supplement: S52-S94.

Hannerz, U. (1987) 'The world in creolization', *Africa* , 57 (4): 547-59.

Hobsbawm, E. (1991) *Nations and Nationalism since 1780*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hobsbawm, E. and Ranger, T. (eds) (1983) *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jameson, F. (1992) *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press.

Kamenka, E. (ed.) (1983) *The Portable Karl Marx*. New York: Viking Press.

Kocka, J. (ed.) (1986) *Max Weber, der Historiker*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Koselleck, R. (1985) Future Past. Cambridge, MA: MIT Press.

Levy, M. (1966) *Modernization and the Structure of Societies: A Setting for International Affairs*, 2 vols. Princeton: Princeton University Press.

Luhmann, N. (1973) *Beobachtungen der Moderne*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Lynch, J. (1973) *The Spanish American Revolutions, 1808-1826*. London: Weidenfeld & Nicolson.

Lyotard, J. F. (1984) *The Postmodern Condition*. Manchester: Manchester University Press.

Marx, K. (1867/1921) *Das Kapital*. vol. 1. Hamburg: Otto Meissner.

Marx, K. and Engles, F. (1848/1972) 'Manifest der Kommunstischen Partei', *Werke*, vol. 4. East Berlin: Dietz. pp. 461-93.

Merquior, J. G. (1991) 'The other West: on the historical position of Latin America', *International Sociology*, 6 (2): 149-64.

Münch, R. (1986) *Die Kultur der Moderne*, 2 vols. Frankfurt: Suhrkamp.

Oommen, T. K. (1990) 'Sociology for one world: a plea for an authentic sociology', *Sociological Bulletin*, 29 (1-2): 1-13.

Parsons, T. (1971) *The System of Modern Societies*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice -Hall.

Robertson, R. (1992) *Globalization*. London: Sage.

Rokkan, S. (1970) 'Nation-building, cleavage formation and the structuring of mass politics', in S. Rokkan with A. Campbell (eds), *Citizens, Elections, Parties*. Oslo: Universitetsforlaget.

Romero, J. L. (1981) *Situaciones e ideologîas en Latinoamérica*. México: UNAM.

Theory, Culture & Society (1988) *Special Issues on Postmodernism*, vol. 5 (2-3).

Therborn, G. (1976) *Science, Class and Society*. London: Verso.

Terborn, G. (1989) 'Revolution and reform: reflexions on their linkages through the great French Revolution', in J. Bohlin, Bertil Fridén, Urban Herlitz, Âke Kihlström, Anders Molander and Martti Rantanen (eds), *Samhällsvetenskap, ekonomi, historia* . Göteborg: Diadalos. pp. 197-220.

Therborn, G. (1990) 'Vias a través de la modernidad', lecture to the Mexican Chamber of Deputies, 26 November, *Relaciones* , 4: 3-11.

Therborn, G. (1992) 'The right to vote and the four world routes to/through modernity', in R. Torstendahl (ed.), *State Theory and State History* . London: Sage. pp. 62-92.

Therborn, G. (1994) 'Sociology as a discipline of disagreements and as a paradigm of competing explanations: culture, structure, and the variability of actors and situations', in P. Sztompka (ed.), *Agency and S tructure: Re-orienting Social Theory* . Philadelphia: Gordon & Breach.

Tiryakian, E. (1991) 'Modernisation: exhumetur in pace (rethinking macrosociology in the 1990s)', *International Sociology* , 6 (2): 165-80.

Vasantkumar, N. J. (1992) 'Syncretism and globalization', paper read at the *Theory, Culture & Society* 10th Anniversary Conference, at Seven Springs, PA, August 1992.

Weber, M. (1920/1988) *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* , 3 vols. Tübingen: J. C. B. Mohr.

Wehler, H.-U. (1975) *Modernisierungstheorie und Geschichte* . Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

٨. البحث عن مركز ثابت

زيجموند بومان

نحن في لهفة على مخرج من هذا الموقف الرهيب

بنجامين نلسن، ١٩٨١

إن القرن العشرين قد اقتادنا نحن معشر علماء الاجتماع وأقرباؤنا من خبراء التاريخ وأفاعيله

الي منعطفات حاسمة بحق وعلي حين غرة. ونحن كخبراء الأرصاد الجوية، نكون في أفضل حالاتنا حين نتنبأ بشئ واحد دائماً؛ والتغيير، التغيير الجذري، التغيير في قواعد اللعبة، وبالتالي في اللعبة نفسها، هو الذي يتحدي خيالنا الذي ظل مكبلاً بالأغلال منذ بداية العصر الحديث الي زمن متصل ورتابة الاستنساخ المؤسساتي. وقد قال أحد حكماء القرن الثالث أن ثلاثة أشـ ـاء تأتي علي غير توقع: المسيخ والمقال والعقرب؛ وعلي أساس خبرتنا المشتركة يمكن أن نضيف شيئاً رابعاً، ألا وهو التغيرات التي تطرأ علي العقلية الاجتماعية والتحولات الثقافية عامة.

كم كانت ماحقة هزيمة پيتر بيرجر حين استشعر منذ عام ١٩٧٠ أن «المناخ المعاصر المناهض للمؤسساتية من المستبعد أن يـ ـتمر. والتكوين الأساسي للإنسان هو أنه سيقوم مرة أخري ببناء المؤسسات ليصنع واقعاً منظماً لنفسه» (Peter Berger, 1970). وفي الوقت الذي تم التصريح بهذه الكلمات للصحف، أثارت الرسالة التي تضمنتها دهشة بعض علماء الاجتماع. وهناك قدر من العجب بالفعل، فما يعرف "بالدليل التجريبي" كان يشير في الاتجاه المضاد تماماً. كان هذا زمن "اخضرار أمريكا" كما قد يتذكر الشيوخ منا، زمن نهاية كل وأي قاعدة ثابتة، وزمن خرق القواعد الذي كان القاعدة الوحيدة التي نجت من مذبحة القواعد العالمية وزمن التحرر النهائي من كل شئ، بما في ذلك التحرر نفسه والتزاماته وثوابته. وطبقاً لحكم قاس أصدره مراقب سليط ولكنه ذكي، فالخلاف الوحيد الذي لايزال يحدث انقساماً في الرأي السسيولوجي

التقدمي عن الزمن كان بين عصبة الفعل وحلف التطبيق.

وقد كتب بيرجر ما لم يكتبه كتحدٍ للحتمية كما كانت، بل من واقع الاقتناع بأن العالم من النوع المنظم والمنتظم الذي أراد علم الاجتماع الحديث له أن يكونه. وعودة المؤسسات التي تنبأ بها بيرجر ما كان لها أن تكون مجرد عمل فذ للتجريبية الحرة، بل عودة الي الحالة العادية. ومناهضة المؤسساتية هي التي كانت في رأي بيرجر ضلالاً أو صدعاً في الثوابت التي سرعان ما عادت وبقوة. ومع أن التحول الوشيك لدفة الثقافة كان مستبعداً في ضوء التجربة الراهنة فإنه لم يكن سوي مظهر للشرط الأساسي للحالة الإنسانية - شرط لا سبيل لتبديله حتي وإن أهمل بعض الوقت وبدي وكأنه معطل؛ شرط يمكن حسابه بدقة والتعرف عليه تفصيلياً وبالتالي فهو يعمل كأساس لتنبؤ دقيق نسبياً.

وقد فهم بيرجر من بحث أرنولد جيلين (الذي لم يكن متاحاً لقراء الانجليزية آنذاك) أن هذه الحالة الإنسانية الثابتة التي لا تتغير (أو "التكوين الأساسي للإنسان" عند بيرجر) هي التي تحول دون استمرار ازدراء المؤسسات والتنصل منها وعصيانها - وهو دين اعترف به فيما بعد في تصديره للترجمة الانجليزية لكتاب Arnold Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter* (الروح في عصر التكنولوجيا، ١٩٨٠). وهذه الحالة في ترجمة جيلين مستمدة من فقر الغرائز Instinktarmut - ندرة الاستعداد الغرائزي - الذي ورثه النوع الإنساني عبر التطور الأحيائي. وفقر الغرائز، وهو آفة الذات الإنسانية التي لا شفاء لها منها، يرتد في انفتاح العالم Weltoffenheit، أي انفتاح موضوعه وهو العالم الإنساني. وضعف الإنسان من ناحية التحديد والحسم، وحرمانه من الغرائز التي وهبتها الطبيعة بسخاء لغيره من الأنواع يضع هذا الكائن في "حفنة من الاحتمالات" تحتاج الي فرز بحيث يتحد بعضها ليشكل واقع الوجود؛ كما يضع الحالة الإنسانية في صهريج ملئ بالفرص السائلة التي تحتاج الي فرز وفحص وتقييم وتصنيف تبعاً للاهتمام الذي تجذبه وحسب استخداماتها المحتملة. والتصرف تبعاً لهذه الحاجة ليس بالأمر اليسير وهو مصدر للتوتر والقلق الدائمين.

وكان يمكن للقلق أن تقل حدته وللتوترات أن تهدأ وللوضع العام أن يكون مريحاً لو قلت غزارة الاحتمالات الي حد ما؛ لو كان العالم أكثر انتظاماً ولو كانت أحداثه أكثر تكراراً.وأجزاؤه أكثر تميزاً وانفصالاً؛ أي لو كانت أحداث العالم أكثر قابلية للتنبؤ بها ولو كان نفع الأشياء أو لا جدواها أكثر وضوحاً. ويمكن القول إنه نظراً "للتكوين

الجوهري" للبشر، فإن لديهم تطلعات طبيعية متوارثة (وراثية) الي عالم منتظم ومركب بلا ألغاز أو مفاجآت. كما أن لديهم تطلعات طبيعية الي المزيد من تحديد أنفسهم والي أن تكون احتمالاتهم الفطرية قد تم اختيارها لهم سلفاً وتحولت الي مصدر للتوجيه بدلاً من أن تكون سبباً للحيرة والقلق.

وقد ينظر الي المجتمع كبدعة بارعة ولو أنها لم تصمم عند عمد، تهدف الي خدمة مثل هذه التطلعات الطبيعية؛ في حين أن المؤسسات والقوانين الثقافية الصارمة والتقاليد المتوارثة والمعايير القهرية هي الخدمات التي يقدمها. وكان يمكن لجيلين أن يقدم تأييداً لفرضيته مناقشة إضافية لرؤية نوربرت ڤينر Norbert Wiener السيبرنيطيقية عن الحالة الإنسانية؛ لأن الفراغ الناجم عن الإسكات التطوري للغرائز لا تملأه سوي المهارات والميول *المكتسبة*، ولأن سبل التصرف التي يتم التعود عليها من خلال التعلم تظل مفيدة وفعالة طالما استمر العالم في الاستجابة بالطريقة المعتادة - فالبشر بما قدر لهم من الاعتماد علي ما يتعلمونه بالاكتساب لا يعيشون (أو بالأحري لا بقاء لهم) إلا في بيئة *منظمة* (مركبة ومنتظمة) ؛ أي في مناخ تتحدد الهويات فيه بصورة واضحة بينما تتفاوت احتمالات الأحداثتفاوتاً حاداً وتخضع لتحكم صارم وتحسب بدقة.

و"التكوين الجوهري" للإنسانية كما يراه ڤينر أو جيلين أو بيرجر يعلي من قدر البنية والتسلسل الهرمي للسلطة وتحديد المكانة الاجتماعية وقواعد التفاعل الاجتماعي بعون من السلطة. ويمكن القول إنه يعلي من شأن مناخ يكون الجوهر فيه سابقاً علي الوجود؛ مناخ تتكشف فيه الهوية الاستنتاجية المستمدة من الخارج، عن طريق الاستدلال في حياة الفرد ولا يتم بناؤها بمشقة من لا شئ علي مدار حياته. وحين ينظر في ضوء هذا المفهوم الي الفلسفات الوجودية في نصف القرن الأخير فإنها تبدو كأعراض وأسباب مساعدة لانحراف مؤقت ومجهض عن المعيار؛ بل يمكن القول إنها إحدي حالات العنف الصارخ وربما المرَضي "للجوهر الإنساني". وأي وجود لا أساس له، أو وجود يعتبر نفسه بلا أساس، أو ينظر اليه كما لو كان بلا أساس، أو وجود يسعي للخلاص من الأساس الذي يقوم عليه، هو وجود غير سوي، أو دليل علي وجودٍ مريض ومعين لا ينضب للأمراض الاجتماعية والنفسية.

وهذه رؤية واحدة عن ندرة الغرائز عند الإنسان. وهي ليست الرؤية الوحيدة، كما أنها ليست البديل الوحيد عن الاستراتيجية الوجودية التي تسعي (وخاصة بأنماطها

الفلكلورية الأشد تأثيراً) لاعتصار كل فائدة ممكنة من الفرصة التي يهيئها غياب الحسم المسبق، وبالتالي لرفع جهد البناء الذاتي من صورة مصير أعمي الي حالة قدَر مقبول عن وعي. وربما كانت هناك حالة ثالثة تقوم علي حقيقة أن ضعف الحسم المتأصل في البشر يعد سمة متناقضة باطنياً؛ فلا هي لعنة ظاهرة ولا هي نعمة خالصة، بل مصدر للشقاء الدائم، ولكنها في الوقت نفسه مصدر لمجد لا يزول. والأهم أن نفس هذا التناقض أو ثنائية المصير الإنساني لا فرديته هو الذي يصنع "جوهر" الإنسانية؛ الجوهر الذي لا يمكن الحديث عنه إلا بين علامتي تنصيص لأنه جوهر لا يعترف بالجوهر ويخفق في فعل ما تفعله الجواهر عن طواعية ويشتهر بغموض آثاره التي لا سبيل لتشخيص أي منها دون وصفه بصفة "صحي" أو "مرَضي".

وهكذا فهي حالة ثالثة وسط يمكن إدراكها في أحدث كتابات جان فرانسوا ليوتار (1991: 2-7). «فالطفل بعجزه عن الكلام وعن صلب عوده وبتردده أمام الأشياء التي تستحوذ علي اهتمامه عاجزاً عن تقدير مميزاتها وبعدم وعيه بالعقل العام، يمثل الإنسان فعلاً لأن عجزه يبشر ويعد بأشياء ممكنة». والإنسانية في حالة طفولة دائمة وهي واعدة أبداً ولا تنضب إمكاناتها، ولو أن الجهود التي تميز الوجود الإنساني والتي يفترض أنها تضفي هذا الوجود معني، والتي تصنف كسمات "للنضج" تهدف جميعاً الي الخروج من طور الطفولة وصلب العود والإقلاع عن التردد وتقدير المميزات والخسائر واتخاذ العقل العام قاعدة وإحلال واقع ملموس محل احتمال محير.

«إن ما يميز النوع الإنساني هو غياب خاصية التحديد وتفاهته وتساميه... كما لو كان عقله لا يساوره الشك في تركيز ندائه الباطني علي غير المحدد سلفاً لكي يعطيه شكلاً وفي أنه لا يمكن أن يخفق في ذلك. ولكن العقل لا يَعقل إلا بذلك».

وبسبب هذه الخاصية التي لا فكاك لها منها، فالإنسانية محكوم عليها بتحقيق ذاتها بالجهد الدائب للهرب من مأزقها. إلا أن هذا التحقق هو إنكارها والنجاح هو هزيمتها وسعيها للسكينة يجلب عليها مزيداً من الشقاء. فالثنائية قدر الإنسان، وسيظل الوجود الإنساني ثنائياً ومحكوماً عليه بأن يري ذاته في وقت واحد بصورتين مختلفتين تماماً هما النسقية والاحتمالية. وليس ثمة "حلول" أحادية، سواء عملية أو نظرية، يمكن أن تمحو هذه الثنائية من الوجود أو تضع إطاراً نظرياً لها. وليس هناك اختيار مهما بلغ من الحكمة والبراعة يمكن أن يزيل لا نهائية الاحتمالات التي يكشفها "ضعف التحديد" الإنساني. وكل أمر هو في النهاية اختيار، إلا أن كل اختيار يثير

الغضب ويحفز علي التمرد لأنه اختيار، ولو أن التمرد علي أحد الاختيارات يستحيل أن يتم إلا باسم اختيار آخر ...

وهذه مفارقة ليس لها أن تحل أبداً؛ فاللا حسم يجعل الإنسان حراً في أن يختار، إلا أن هذه الحرية تنتشر بصورة ثابتة في جهد محموم لمنع الاختيار. ولو لم يكن البشر من البداية بلا شكل وعرضة للعديد من التشكيلات لما كانت عملية التعليم التشكيلية أمراً وارداً؛ ولما أمكن تصور الثقافة، تلك المجموعة من القنوات التي يتم توجيه تدفق النشاط الإنساني فيها. إلا أن التعليم أو الثقافة لهما فعاليتهما بقدر ما يقدمان من اختيارات لأهدافهما البشرية ويمنعان اختيارات أخري تنقلب الي اختيارات معاكسة وغير سوية من المنظور الذي يصنعه كل منهما. والنتيجة هي *النسق* الذي يصفه ليوتار بأنه «يؤدي الي نسيان ما يفلت منه». وما يفلت منه هو الجانب الآخر من الحالة الإنسانية أو علي الأقل جزء منها نجا من التسخير وقاوم المحو. وليس هناك نسق نجح في التخلص من هذه البقايا. إلا أن ما يتبقي في هذه البقايا هو نفسه مشحون بحافز يدفع الي بناء الأنساق. وحين يرد الضربة قد يطيح بهذا النسق علي الفور، نسق يلوح في الوقت نفسه في أفقه كتجسيد لقيد قاهر؛ ولكن بمجرد البدء في إقامة نسق آخر، فإنه ينحي بقاياه جانباً. وفترة الانقطاع، حين يحدث توازن بين قوي النظام والقوي النسقية المضادة، هي التي توهم "بنهاية نسق". إلا أن الحالة الإنسانية بانقضاضة ضارية منها تفرز الأنساق والتمرد عليها، أي الاعتراض ضد الأنساق وحافز بناء الأنساق.

إن المرء ليجد في نفسه ميلاً (ككثير من المفكرين) للنظر الي الحداثة (هذا الشكل الفريد من الحياة الذي ومض وميضاً ضعيفاً خلال سنوات العصور الوسطي وراود الفلاسفة منذ ما يقرب من ثلاثة قرون وظهر بعد ذلك بحوالي قرن ونصف القرن، وبلغ ذروته في نصف القرن الأخير في أوربا وأفرعها الرئيسة) كحقبة عاد فيها اللا حسم الإنساني الموروث الي ذاته. وفي مكاننا اليوم علي قمة إنجازات الحداثة، فإننا حين ننظر الي أسفل، الي طريق الصعود الذي قطعناه الي أعلي، نجد في أنفسنا نزوعاً لرؤية قصة التقاط للأنفاس ثم اندفاع محموم لأعلي والي الأمام، قصة ميل لا يتوقف للعبور؛ عبور حواجز وإزاحة عوائق وتسلق جبال جديدة كانت حتي الأمس تبدو وكأنه من المستحيل أن نبلغ ذراها، واجتياز حدود وإعلان حدود جديدة. وقد أضفيت علي هذه الرؤية ترجمة معاصرة من جانب المؤرخ الفرنسي كرزيستوف بوميان Krzystof Pomian الذي جاء ليعرّف الحضارة الأوربية بأنها فريدة، حضارة ذات تصور محلي أطلقت علي

نفسها اسم "الحداثة" في غطرستها وطموحاتها العالمية، «حضارة تبدو ممكنة وإحياناً متمناة، تحول، محو لكل حدود ومطمح للسلوكيات الفردية والجماعية يتطلع الآخرون لبلوغه» (1992). وهي «حضارة لها نمط وجود قوامه الانتهاك الدائم للحدود» وبالتالي فهي تتسم «بتناقص احترام الحواجز والعوائق، بل المحظورات» (1992) - *كل الحواجز* والعوائق والمحظورات - باعتبارها أشد سماتها تميزاً. وفي حين ظل الحافز علي تخطي الحواجز في مأزق في مكان وزمان آخرين، كان قد أطلق من عقاله فيها فخرج طليقاً هائجاً. وظهرت الآليات التي تجعل الانتهاك ذاتي الحركة دون حاجة الي غرض. ونضطر لمواصلة تحطيم حدود جديدة ولو أننا نفضل ألا ندفع ثمن التحطيم (ويعد السعي للنمو الاقتصادي مع الوعي التام بتكدس النفايات.وتدمير البيئة أبرز الأمثلة علي هذا الاضطرار). وحين صار الانتهاك هو نهج الوجود الحديث، تحول الانتهاك نفسه الي هدف دون حاجة الي مبرر أو اعتذار. فتسلقت هيلاري جبل إڤرست «لمجرد أنه جبل»؛ ونحن نحطم الحواجز لأننا لا نحترمها ولا نعترف بحقها في الوجود، وبالتالي نري في كل منها إهانة وتحد.

وما تهمله هذه الرؤية هو أن الاضطرار العجيب والقدرة علي الانتهاك كان دائماً هو المحصلة الثانوية - ويمكن القول إنه نتيجة غير متوقعة للبحث المحموم عن نظام جديد ومستوي جديد من الاستقرار. ويمكن تشبيه جوهر الانتهاك بنفاية صناعة النظام، أو صورة العجة المغرية التي حددت مصير البيض. وقد تم التخلي عن الذري الحالية لأن هناك ذري جديدة بدت واعدة بمزيد من الأمان والاستقرار؛ تحطمت الحواجز لأن الأرض من وراءها بدت أكثر خصوبة لحياة تخلو من التوترات، حرمت الناس الطمأنينة في المقام الأول. وقد أثبتت الحداثة أنها زمن الانتهاك. إلا أنها كانت زمناً كهذا لأنها لا تستطيع أن توقف البحث عن نظام، و"بنت" نظاماً لم تستطع "الطبيعة" تأمينه. ومر التاريخ الحديث تحت شعار الاقتناع بأن العالم ومصير البشر فيه لا يكون في مأمن إلا تحت حكم العقل الإنساني. فدعا ديكارت لإزالة القناع عن وجه التراث حتي يتمكن البشر من أن يتحولوا الي "سادة الطبيعة وأصحابها"؛ بيان، لو كان ثم بيان، لما أطلق عليه مارتينيان "التفاؤل المركزي الإنساني للفكر " وهو ما كان البشر في حاجة اليه وأخفقت الطبيعة في تقديمه، إلا أن البشر سيحصلون عليه بكل تأكيد. فالمدن الفاضلة الحديثة والإيديولوجيات الثورية ألهمت قراءها أو أنصارها بالانتهاك باسم نهاية كل انتهاك مستقبلي؛ فكلها رسمت صورة مغرية لنظام جديد للأشياء يضع حداً للانتهاك

ولكل ما يجره في أثره من محن، وذلك بإبعاد كل ما قد يتمني البشر انتهاكه.
المنوع مرغوب. كان عجز الحداثة العضوي عن تأمين نظام فعال هو ما جعلها أشد أنماط الحياة الإنسانية اضطراباً. وكان انشغال الحداثة الواعي بالنظام وتجريبها الذي لا يتوقف لنظم جديدة هو الذي لم يترك لكل نظام إلا أقل القليل من الوقت لتكميم أو استئناس التعددية الغائية التي أخرجت لا حتمية الحالة الإنسانية الي العراء؛ إلا أن هذا الانشغال نفسه كان رد فعل لضعف التحديد الذي كان قد تكشف وعوني من قبل. وتدفق النظام والحرية معاً وأصبحا دعامتين صيغ بينهما الوجود الحديث، محوران دارت حولهما العقلية الحديثة.

تناول جيلين الرؤية قبل العلمية للعالم باعتبارها «في حالة حركة إيقاعية دائرية ذاتية، وبالتالي فهي تحتوي علي آلية حية» (13 :1980). هذه الرؤية التي تم نبذها فيما بعد ووصمت بأنها *قبل* علمية كانت ككل الرؤي عبارة عن إعادة تشغيل ذهنية للممارسة الفعلية. كان الوجود نفسه هو الذي صيغ علي غرار الآلة الذاتية الحركة بدوائر نشاطها المنتظمة التي أدمجت بإحكام في مواسم الطبيعة؛ منتظمة لدرجة أوحت للفلاسفة الذين كانوا لايزالون علي عتبة الحقبة "العلمية" الحديثة أن يشبهوا الإله بصانع الساعات وخلقه بالساعة. وكانت صورة الإله، وهي نفسها تجسيد لفكرة القدر أو قوة هائلة تحوم عالياً فوق وادي الدموع بعيداً عن متناول البشر الفانين بالطبع، تلخص تجربة الحياة كعملية قد يؤثر عليها المشروع الإنساني ولكن بصورة طفيفة إن حدث أصلاً. وكان غياب فكرة الطفولة كحالة إنسانية مستقلة وثقها فيليب أرييه Phi-lippe Ariès توثيقاً مذهلة، يعكس الاستمرارية الثابتة بين أول وآخر مرحلتين في حياة الفرد ولا يصل الي مفترق الطرق باختيار أدلة الرحالة؛ وفي عملية كهذه، ليس هناك مكان للطفولة كحالة لا حتمية حادة.

وهذه الهوية لم تتم تجربتها في ذلك العالم الماضي كعالم ثابت يمر ولا يعود، ولا صيغت فكرياً "كحالة نَسبية" كما تؤول برؤية ارتجاعية لدي سير هنري مين Henry Maine وأجيال علماء الاجتماع الذين جاءوا من بعده. ويحدد الباحثون أول تطبيق "للهوية" علي الفرد الإنساني وشخصيته بمنتصف القرن السابع عشر. وتمت صياغة مفهوم الهوية الفردية بعد أن تمت معايشة التوتر بين الاحتمالية والحتمية باعتباره محور تجربة الحياة. ومن الخطأ القول بأن تفتح الهوية الفردية تم اكتشافه في المرحلة المبكرة من الحقبة الحديثة وحل محل الاقتناع السابق بأن الهويات تعطي عند الميلاد وتبقي

مدي الحياة. فلا الصورة الأولي ولا الثانية تستطيع أن تنشأ من تلقاء نفسها أو تبقي وحدها. وما تمت تجربته بكل حدة وصيغ بصورة واضحة هو التعارض بين الانفتاح والانغلاق، بين اللا حتمية والحتمية، بين الاحتمالية والجبرية - بين ما يمكن وينبغي للبشر أن يفعلوه وما هم في حاجة لتقبله صاغرين باعتباره شيئاً يفوق قدرتهم. ويمكن القول إن صورة الهوية ظهرت في الفترة الفاصلة بين الفعل والمعاناة.

وهي لم تنشأ كتحرير، بل كحرمان؛ فنشأت الهوية في الرؤية الإنسانية أول ما نشأت كحاجة لملء فراغ. وتقل القدرة شيئاً فشيئاً علي حصر الاهتمامات في العيش "علي مستوي المعيار الموحد" - لأنه لا يمكن الجزم بماهية المعيار الذي ينبغي العيش وفقاً له. فقد بدأت المعايير تتحول، وكان هناك العديد منها. وأصبحت سلطة كل منها موضع شك أو سخرية أو أضعفتها سلطة معيار آخر. وقد انتشرت حالة واسعة النطاق من الخواء في الموقع الذي كان يشغله مركز يقوم عليه العالم، وكل أجزائه في مكانها. ولم يكن النظام شيئاً يطاع ويتبع، إذ لم يكن ثم نظام يمكن اتباعه دون صراع ولسع أصابع. وإن قدر لنظام ما أن يقوم، فعلي المرء أن يفكر فيه كشئ يتم بناؤه وحمايته بكل هشاشته ونضجه المبكر. ولم تكن المسألة أن الأمور غير المتوقعة أو غير المألوفة أو الشاذة كانت تهدد نظام الكون الإنساني هنا وهناك؛ فحالات الشذوذ عن المألوف تملأ المرحلة الحديثة بأسرها، فالشذوذ عن المألوف هو الكون. يقول بنجامين نلسن (Benjamin Nelson, 1981: 208)

> «إن حالات الشذوذ عن المألوف الواضحة في عصرنا تعد عامة وعالمية، وهي متعمدة أيضاً. فكل شئ يمر بنوع من التحول يمكن توقعه في مجتمع لديه قدرة لا تنفد كما يقول كيركيجارد علي استيعاب أي نوع من الابتكار الخارج عن المألوف ويحوله إلي نوع من التجسيد، نمط حياة جديد، مناخ جديد، منطلقات جديدة للمشهد أو للتجارة أو العمل»

فالأشياء لم تعد تحمل معناها المكتوب علي كل وجهها، ولابد الآن من إيجاد معني لها. وهناك نظام في العالم بنفس القدر، ولا يزيد بالقدر الذي نريد أن نوجده فيه.

كان تنافس المعايير التي يلغي كل منها سلطة الآخر هو الذي رسب "الفرد" باعتباره تجربة التمزق بين "الفعل" و"المعاناة". فبالنسبة للفرد كما يقول جيلين (Gehlen, 1980: 41) «لم يعد هناك توافق وثيق بين رؤيته لما يفعله ورؤيته لما يحدث له»؛ ونري من جانبنا أن هذا الانقطاع وندرة التوافق هما اللذان أدخلا الحياة الحديثة في حياة الفرد.

فقد ولد الفرد بمهمة أعد لها إعداداً جيداً. فكان عليه أن يتوهج في قافلة حياة عبر أرض تتخللها مفترقات أكثر مما يتخللها من طرق. ولما كان هناك القليل من العلامات الإرشادية تهديه عبرها، فإن كل منعطف يترك في أعقابه شكاً وارتياباً في الخطأ.

وكانت الفردية بالطبع ولاتزال مسألة درجة. فلو كان التكون الذاتي للفردية (تفعيل الذات أو العملية المستمرة لدعم الهوية) "باعتباره جهداً منظماً ارتدادياً"، يمثل مأزقاً عالمياً للفرد الحديث، يكون صحيحاً أيضاً في المجتمع الحديث أن:

> «التقسيمات الطبقية وغيرها من سمات اللا مساواة الجوهرية كتلك المتصلة بالنوع أو الإثنية يمكن تعريفها جزئياً من ناحية الوصول التفاضلي الي أنماط تحقيق الذات وتمكينها... وفي حين ترفض المؤسسات الحديثة احتمال التحرر، فهي في الوقت نفسه تخلق آليات لقمع الذات لا لتحقيقها» (Giddens, 1991: 6)

وبظهور الحداثة، وضع البعض، وهم النخبة، في حالة اختيار أولاً وبطريقة أشد راديكالية من الآخرين. وهؤلاء "الآخرون" - "العامة" - توفر لهم الاختيار، حيث كان الاختيار قد صنع لهم قبل أن يعرفوه. وكانت العامة تختلف عن النخبة في عدم كونهم أفراداً، لا في شكل مأزق الحياة عندهم ولا في المصادر التي لا سبيل لتوقع أي اختيار بدونها ولا في المنجزات المتوقعة منهم. ولم يكن الفارق بين النخبة والعامة مجرد تعارض؛ فهو يرمز لعلاقة نشطة من السيطرة والاعتماد، لانقسام بين الذات وموضوع الفعل. وكانت النخبة - الأحرار الأفراد - تواجه مهمة مزدوجة. فكانوا في حاجة للإرشاد في اختياراتهم ولكن ليس أي إرشاد؛ إذ كانوا يحتاجون لمعادلة تساعدهم في الوقت نفسه علي توجيه حياتهم وتبين لهم السبب في أن الآخرين ليسوا مؤهلين لتوجيه حياتهم.

وكان ينبغي للمعادلة أن تكون صالحة لاستهلاك النخبة والعامة علي السواء؛ وما قدر لها أن تنشئه في الحالة الأولي قدر لها أن تنكره في الثانية. وكان هذان المطلبان المتناقضان يحتويانها منذ البداية في تناقض كافحت في سبيل التغلب عليه دون أن تنجح في ذلك بصورة حاسمة. وقدر للحداثة أن تظل ذات وجهين من الناحية الفكرية. وكانت الليبرالية أحد وجهيها: فالإنسانية نزعة فردية، والحق المقدس للفرد في جسده وشخصه وممتلكاته ونمط حياته، والواجب المقدس للفرد في السعي للسعادة والارتقاء بمستواه وتحقق ذاته. وكان لابد لهذه الرؤية أن تشمل تجريم كل ما يقيد الاختيار الفردي

وخواء القضايا المشتركة ما لم تكن كلمة "مشتركة" يقصد بها اقتسام المكاسب والفعل المشترك لتفادي الخسائر؛ والمشاركة كعقد بين شركاء لهم مصالح شخصية، وكان الوجه الآخر هو الطائفية: فالانتماء هو الحق الوحيد، والولاء هو الواجب الأسمي، والكرامة هي الاستمتاع بمجد جماعي، والمصلحة الشخصية هي اقتسام الخير الجماعي، والسعي لمكانة مخصصة سلفاً واستثمارها لأقصي درجة دون خوف، كلها تمثل وصفة الحياة الكريمة. وكان الوجه الأول مخصصاً للنخبة التي تستطيع أن تتحمل تكاليفها؛ وكان الوجه الآخر للعامة ممن لا يستطيعون. وبالنسبة للمثقفين المحلقين بحرية ممن كانوا يسعون للإفادة من كلا الوجهين، كانت ازدواجية الأوجه سبباً لصداع لا تستطيع أية سلوكيات عقلية غريبة أن تسكنه. وكان تعايشهما يتحدي المنطق وينكر التماسك العقلاني الذي ادعته الحداثة وتباهت به دون وجه حق. ولم يستطع تفسير الاحتمالين (كتشويه مريض لا كوجه "مناسب" للحداثة) إلا أن يضعف الحداثة كنمط متغير للحياة، ناهيك عن محاولة استحضاره فعلياً. وربما كان علينا أن نتحدث عن القدمين اللذين كانت الحداثة تقف عليهما بدلاً من أن نتحدث عن وجهيها. فهي لا تستطيع أن تتحرك إلا باستخدامهما معاً.

والحداثة التي ابتكرت الفردية وارتقت بها أفرزت القومية والشيوعية والفاشية أيضاً، وكانوا جميعاً أبناءها الشرعيين بدرجة متساوية؛ وكانوا جميعاً في بيت العائلة وهو الحداثة وكذلك كانت النخب والعامة اللذين رسبهما المجتمع الحديث علي جانبيه. كانت القومية والشيوعية والفاشية أدوات لهيمنة النخب علي العامة، شبكات احتوت العامة بمجرد أن انعزلت النخب كأعضاء ثقافة أعلي تحدد قواعد خاصة بهم، أو آليات تساعد علي إعادة صوغ السيطرة السياسية والاقتصادية علي شكل هيمنة ثقافية، أو مشبك يحفظ تماسك المجتمع المنقسم الذي يتهدده الصراع. وكانت كل من النزعة الفردية والإيديولوجيات الجماعية ردود أفعال لأزمة الهوية الحديثة. وكلها قدمت الهوية كاختيار؛ فقدمتها الفردية للأقلية القادرة علي الاختيار؛ وقدمتها إيديولوجيات "الانتماء" كجائزة ترضية للأغلبية غير القادرة علي الاختيار. وكان هناك طلب مستمر علي كلا النوعين. ولعل تعايشهما كان يبدو غير متطابق مع أنصار العقل. وعلي الرغم من التناقض التجريدي، فالمعادلتان تنمان عن وجود تكامل بينهما بمجرد وضعهما في مواجهة المنطق النفسي الاجتماعي للمجتمع القائم بطبيعته علي دعامتين. ومن يتميز بسعة الحيلة يجد في الاختيار بهجة. أما بالنسبة لمن يفتقر الي سعة الحيلة

فالعجز عن الممارسة الفعلية للاختيار الذي يبدو من الناحية النظرية مفتوحاً، فهو يؤدي الي المهانة والاحتياج الشديد لتعويض نفسي لا يتأتي إلا بالهوية التي تنشأ بصورة جماعية.

والتكامل لا يعني بالضرورة التعايش السلمي. فثقافة اختيار الهوية بوصفها ثقافة من له السيادة تصبح هي الثقافة السائدة. وفي المجتمع الحديث الذي يفكك الآلية غير المرتدة للاستنساخ المنظم للنظام أو يضعفها تماماً، نجد أن وظيفة من له السيادة هي أن يقدم المركز الذي يحفظ تماسك المجتمع. وبالتالي فالثقافة السائدة تصبح ثقافة هيمنة؛ ثقافة يهتدي اليها، ثقافة تحول واستيعاب عقائدي، ثقافة تقدم نفسها كمثال للكل وتقدم مقاييسها كمقاييس عالمية؛ ثقافة تتطلب الاحترام والتنافس. والثقافة السائدة للمجتمع الحديث بهذه الصورة - ثقافة اختيار وتكون ذاتي - لابد أن تعمل هيمنتها باستمرار علي تقويض القدرة التعويضية للإيديولوجيات الجماعية وما تقدمه من هويات جماعية، ولابد لها أن تضعف سلطة كل ما هو دون "الإنساني العالمي"، أي كل ما يضع حدوداً للخلق الذاتي الفردي. ويتوقف التأثير علي حالة المتأثر. يقول بيرجر: «إن ما يعتبره أحد الناس خسارة فادحة يعتبره غيره مقدمة للتحرر» (Berger, 1970). ولكن علي خلاف رأي بيرجر، فالاختلاف لا يتوقف «علي الافتراضات الأساسية للفرد عن الإنسان». إذ يقع الفيلسوف في المغالطة إذا تصور من خلال إيمانه بفلسفة أخري أن البشر (حتي من قلت إمكانات الاختيار عندهم) يستطيعون أن يصيغوا الخسارة صياغة أخري تتحول بها الي مكاسب. وتعد المغالطة نفسها جزءاً من حافز الهيمنة؛ كما أنها تظهر الضعف العضوي لذلك الحافز.

والنخبة الحديثة لمن تحرر بالفعل تمقت غريزة القطيع وسلوكيات الزحام والجموع بلا ملامح. وهي تزدري النسبة والتحديد المسبق وتقليم الأجنحة أكثر من أي شئ آخر، ولا تحترم إلا الهوية التي يمكن أن يقال عنها إنها قد تم امتيارها بحرية؛ بل إنها تتطلب (كما طالب سارتر) اعتناق *القدر المسلسل* كمصير من صنع الذات. وما يتم اختياره تكون له مكانة أدني إذا قورن بفرصة الاختيار. والخروج عن القطيع هو حالة الإنسانية بقدر ما يعجز من تحرروا بالفعل عن تصور الإنسانية بأية طريقة أخري غير طريقة استقراء صيغتهم التي اعتنقوها عن وعي. من ثم فوظيفة النخبة المتمثلة في الأنسنة تختصر الي نشر الدعوة الي الفرصة. فالإنسانية تعني الاختيار، والاختيار مسألة إنسانية. إلا أن الإنسانية بهذا المعني تترك العديد ممن يطمحون لأن يكونوا بشراً، أن

يكونوا بشراً بالصورة التي رسمتها طبقات المختارين للإنسانية. وفرصة الاختيار لا تتبع الدعوة الي الاختيار دائماً أو بالنسبة للجميع، وبالتالي فالمحصلة هي التحرر من الأوهام، والسخط والغضب.

وهكذا تنتزع الثقة من كلّ العراقيل التي تعترض طريق الاختيار الحر واحداً تلو الأخري ويتم التنصل منها وتفقد قوتها. يقول بودريار: «إن حالتنا هي حالة ما بعد القصف والعربدة ... كل غائيات التحرر خلفنا بالفعل... نحن الآن نسرع في الفراغ» (Baudrillard, 1990: 4). وليس كل الناس يعتبرون الفراغ مكاناً مريحاً؛ وليس الكل بقادر علي التحرك بحرية فيه ناهيك عن الإسراع. فالبعض *يختار* الفراغ موطناً يفضلونه، في حين يشعر البعض أنهم قد ألقي بهم في الفراغ دون سؤالهم، ناهيك عن مشورتهم. والتحلل من القيود بالنسبة لهم لا يعد تحرراً، بل خسارة؛ وما يضيع يكشف عن نفسه كهوية باستعادة أحداث الماضي. وإذا كانت الهوية بالنسبة للبعض هي "ما لم يحدث بعد"، فهو يعني بالنسبة للبعض الآخر "ما لم يعد يحدث". وفي "حالة ما بعد القصف والعربدة"، ليست هناك هويات في الحاضر. فهي بالنسبة للبعض تلوح في أفق المستقبل كتحدٍ بهيج ومهمة سارة؛ وهي بالنسبة للبعض الآخر تكمن في الماضي علي بعد أكبر ويصعب الوصول اليها؛ إنها حالة الحنين والندم والحنق.

ويترسب جانبا الوجود الحديث كنمطي حياة أو كدعامتين للمجتمع؛ وكل دعامة لديها سبب للتحرر من الوهم، إلا أن الأسباب لا تتزامن ولا تجمع. وما تحتاجه إحدي الدعامتين يكون وفيراً لدي الأخري وبدرجة أكبر مما ساومت عليه. إحدي الدعامتين تتوهم في نمط حياة الأخري وجود دواء لأدوائها. وهذا هو ما وحدته الجهود النظرية للبناء وتسعي النماذج المتماسكة ذات المشروعية العالمية للحياة الحديثة أن تنساه أو تهمل ذكره. لذا فإن كلاً منها يتبين إن آجلاً أو عاجلاً أنه غير مرض؛ وكل منها يترك الكثير خارجه دون تفسير أو تصور - لمجرد أن يتم تذكيره بالقوة بما تركه خارجه الواقع الذي لم يعد يمكن صوغه نظرياً كبقايا أو حالات شذوذ أو علل عابرة. وهنا يكمن القلق الذي يشبه البندول والذي يصيب مزاج المثقفين، وهنا يكمن الصراع الدائم بين المتناقضات، وهنا تكمن عادة نبذ معادلة بالية ثبت عقمها واستبدال نقيضها بها، وهو ما يلتبس غالباً مع تغيير في الوعي العام أو في الحالة الاجتماعية للإنسانية.

أما بالنسبة لرؤية الحالة الحديثة كحالة يعيشها الفرد وحيداً وهو منشغل بتجريب هويته بينما يلهو بتجميع العديد من الرموز الثقافية المتباينة والمغرية وتفكيكها - وقد

قدر لنهم البشر المحدثين وولعهم بالمأوي الجماعي أن يظل لغزاً. وبالنسبة لأنصار الرؤي البديلة التي تقيّم حالة النصف الآخر المجرد من القوة وتستنتج منطقياً أن ما يحتاجه النصف الآخر هو منظور عن اقتداء جماعي، فإن الخوف العميق من الوعد بوضع الآخر في المكان الذي يستحقه يأتي كمفاجأة غير سارة ولا يؤول إلا كمؤامرة مجنونة.

هناك ظاهرتان برزتا في السنوات الأخيرة ولا تسمحان بأي تفسير منطقي متماسك (أو هكذا يبدو الأمر). إحداهما ظهور نزعة قبَلية جديدة أو موجة كره للأجانب وعدم التسامح تجاه الآخر. وقد تعرضت هذه الظاهرة للنقد من جانب رجال السياسة باعتبارها إكثار لڤيروس العنصرية الذي لم ينقرض تماماً بعد؛ أما أصحاب النظريات الاجتماعية ممن يتطلعون لكشف لغز المشروعية القانونية في كل منعطف يتخذه الواقع فيصنفون هذه الظاهرة بأنها بعث للمجتمع أو عودة للتراث والجذور التاريخية التي دفنت قبل الأوان ونهضة الأمية وأسبقية الانتماء الطبيعي. والظاهرة الأخري هي الرفض المنظم من جانب دولة بعد أخري لأي عرض سياسي تشتم منه رائحة الحلول الجماعية للمشكلات الفردية. ويفوز بالانتخابات في دولة بعد أخري سياسيون يحرصون علي ألا يدافعوا عن أية رؤية عدا رؤية غياب الرؤي الكلي؛ والساسة الذين يعدون بعدم التدخل في عزلة الكفاح الفردي إلا في أضيق نطاق. ويمثل التهليل العالمي الذي يلقاه الاتجاه المتزايد نحو تحويل عبء الضرائب المباشرة الي ضرائب غير مباشرة جانباً مضيئاً من جوانب هذه الظاهرة؛ فتحويل العبء لا يخفض إجمالي للضرائب، وبالتالي فهو لا يزيد إجمالي الموارد التي تخدم حرية الفرد، بل يمثل فاصلاً قصيراً - بين صرف شيك وكتابته - يمكن فيه السيطرة علي القدر وقد يثبت فيه الفرد ذاته باعتبار أنه هو الذي يختار ،يعرّف نفسه من خلال اختياراته.

والنزعة الجماعية المتفشية في الظاهرة الأولي، والنزعة الفردية الصارمة في الظاهرة الثانية، هل يمكن التوفيق بينهما في نمط واحد متماسك للحالة الحديثة. ردود الأفعال النظرية الحالية لا توحي بإمكانية ذلك. ومن ردود الأفعال التي حققت نمواً سريعاً في سلطتها وشعبيتها ذلك الذي يحيل حدس بيرجر النظري الي نبوءة تتحقق، وهو رد الفعل الطائفي الذي ينادي بحماية الجماعة والتراث ووحدة المصير والثقافة، والذي أعلن أن نعيه الذي كتبه أنصار العرَض الفردي يعد مبتسراً. وبمجرد اعتباره أكبر عقبة في طريق الإنسانية كلها، فإن الروابط بين الجماعة والأفق المحدود ثقافياً يعاد صوغها هنا لتصبح المقر الطبيعي للإنسانية.

وليس من الصعب فهم الأسباب التي تجعل دعوة كهذه باسم الجماعة المهملة تلهب حماس علماء الاجتماع. وبالنسبة لأمد الحقبة الحديثة فقد انعقدت آمال علماء الاجتماع علي المسئولين عن المجتمع وانحصرت في غرفة التحكم الخاصة بهم، أي الدولة. وقد ظل هذا استثماراً عقلانياً طالما أن الدولة (التي توصف باسم "الدولة القومية" ولو في استعادة أحداث الماضي فقط، فالأرض التي تحدها تلك الدولة كانت بالنسبة لعلم الاجتماع التقليدي أوضح من أن تحتاج الي تسمية خاصة بها؛ ويكفي أن تسمي "مجتمع") أخذت علي عاتقها الربط بين المهمتين المتناقضتين لتحرير الفرد والدمج النسقي لمن يستحيل تحويلهم الي أفراد، فكل منهما تعتبر مسألة تخص التشريع المجتمعي وصوغ المعايير وبناء المؤسسات وترسيخ القيم والهندسة الاجتماعية. إلا أن هذا الترتيب المحكم آخذ في التداعي عند دعامتيه وهما "العنصر النسقي" و"العنصر الفردي". والأهم أن هذا الانطباع نفسه يأتي من الضعف المتزايد (بل تلاشي) المركز؛ فقد بدأت الدولة القومية تفقد دورها المركزي الحقيقي أو المفترض بوصفها غرفة التحكم في حين أن الفعاليات النسقية والأفعال الفردية قد تم التنسيق بينهما وتكونت عناقيد القيم التي تربط كلاً منهما بالأخري. وبدون المركز الذي يحفظ تماسك النسق فإنه يبدو أقل نسقية أو غير نسقي علي الإطلاق؛ وينبغي الإشارة الي الأفعال والدوافع الفردية المتباينة في موضع آخر في البحث عن مبدأها التنسيقي.

وهذا "الموضع الآخر" بالنسبة باختيار غالبية علماء الاجتماع هو الجماعة، وهي كيان أرق وأضعف من الدولة القومية أو مما تمنت أن تكونه، كيان له حدود سائلة وهامش يتلاشي يقوم علي أي شئ إلا مركز موحد وعضوية محددة. وتأتي الجماعات في أنواع عديدة. إلا أن الجماعات الإثنية تحتل الصدارة وتمثل نموذجاً تقاس عليه كل النماذج الأخري ويتم تصورها بها. وعلي غرار هذا النموذج يتم تصور الجماعات أو شبه الجماعات الدينية أو النوعية أو السياسية أو الثقافية الذوقية. وبدلاً من العلاقة بين الشرط والوظيفة التي أسندت اليها مهمة الدمج في الدولة القومية القائمة علي الأنساق، تم إسناد مهمة إنتاج النسيج الحي للجماعة واستنساخه للصلة ذات الاتجاهين، التحديد الثقافي والولاء.

إن الجماعات تشكيلات ثقافية أولاً وقبل كل شئ. والثقافة نشاط نعد نحن طبقة المعرفة فيه أخيار باتفاق الآراء. ولا غرو أننا معشر صناع الثقافة وسماسرتها ودعاتها أصبحنا نتطلع الي الجماعة علي أمل الحصول علي عمل مفيد ومرموق ومجزٍ بعد أن

طردنا من خدمة الدولة التي فقدت اهتمامها بالمعادلات الإيديولوجية الكبري بمجرد أن تم تأمين الاستنساخ الرتيب للنظام الاجتماعي بطرق غير إقرار الشرعية السياسية.

وكما حدث في العديد من المرات فيما مضي، فالخيال السسيولوجي يتبع الواقع المتغير للوضعية الاجتماعية لعلماء الاجتماع. فهو حالياً وكما كان دائماً فيما مضي يمثل تجربتنا الراهنة كواقع اجتماعي حقيقي، ويغزل رؤية وجودية "جديدة محسنة" من مغزل مشاغلنا واهتماماتنا الراهنة. ونحن في ذلك نقف اليوم من رسالة الدكتوراه الخاصة بكارل ماركس موقف يراعة الليل التي "تبحث عن مصباح عالم خاص عندما تميل الشمس العالمية نحو المغيب".

وما بعد الحداثة هي الوقت الذي تحتشد فيه يراعات الليل باعتبارها وقت غروب العالمية. ولكن هل هي وقت الغروب حقاً كما يؤكد الكثيرون؟ فالعالمية كما تصورها العقل الحديث كان لها وجهان لا ينفصلان، يتجه أحدهما نحو البيئة الإنسانية، ويتجه الآخر نحو باطن العنصر الإنساني، إنه سياق عالمي للحياة البشرية وضعه وأشرف عليه عقل بشري أوحد؛ إنه العنصر البشري البحت المجرد من كل رداء محلي كان يخفي إنسانيته ويعطي فكرة خطأ عنها. وقد ارتبطت العالميتان معاً في الدولة القومية، تلك البدعة الفريدة العجيبة التي حققت بعض النجاح في الربط بين ما لم يرتبط من قبل، أي السلطة العليا للعقل التشريعي والولاء البشري الأخلاقي الأسمي لهذه السلطة. وهذا الربط لم ينجُ من نحر الدولة القومية البطئ والدائب، فيتعرض للكشط من أعلي وللنبش من أسفل.

فمن أعلي، تتقلص السيادة الاقتصادية للدولة، تليها قدرتها علي الاستقلالية في صنع السياسات. ولم تعد للدولة القومية سيطرة علي مفهوم "الاقتصاد القومي". وأصبحت أرصدة العديد من الشركات فوق القومية تفوق إجمالي الناتج القومي لدولة قومية متوسطة الحجم؛ وأصبح رأس المال يتنقل بحرية عبر حدود لم تعد مرسومة بدقة إلا في أطالس العالم، ولا تجد الشركات المتعددة الجنسيات صعوبة في ابتزاز الدول القومية وتخضعها لما تراه في مصلحة الاقتصاد. ومن بين استراتيجيتي ألبرت هيرشمان Albert Hirschman، نادراً ما تبرز الحاجة للاستعانة "بالصوت" - فالتهديد "بالرحيل" يكفي دائماً. يقول هارولد بركين:

«تستطيع الشركات، سواء بشكل فردي أو جماعي، أن تمارس نفوذها علي الساسة

والبيروقراطيين الذين لا قبل لهم بتجاهل أمانيها، بل إنها تستطيع أن تؤثر علي الدولة نفسها لمصلحتها الإيديولوجية، وبالتالي أن تستغلها في تأمين حريتها من تدخل الدولة» (Harold Perkin, 1992: 57)

ومن أسفل، تواجه النزعة القومية التي ترعاها الدولة تحديات متزايدة باعتبارها الإطار الأكبر للهوية الثقافية، وتتمثل هذه التحديات في الانتماءات الأضيق نطاقاً سواء علي المستوي الإقليمي أو غير الإقليمي، وسواء ما يدعي بأنها طبيعية أو يعترف بأنها مصطنعة. وتتقلص فعالية القدرة التكاملية للدولة وتفقد معناها في النهاية. ويزداد تفتت دور الجماعة الأخلاقية التي تضع المعايير وتراقب التوافق بينها. ولكن علي خلاف الدولة، فالجماعات الأخلاقية التي تتولي هذا الدور لا تكون لها قدرة إلا علي الإغراء والاستمالة تدعم بها هذا التوافق (والإجماع الأخلاقي). ويعد اجتذاب المزيد من المؤمنين بالمعايير التي تدعو اليها وزيادة أعداد التابعين لها مهمة تماثل عملية صنع الأخلاقيات التي تماثل بدورها عملية إيجاد الجماعة (Walzer, 1971: 8). وليس من المؤكد ما إذا كانت الدولة القومية، بكل منجزاتها في إدخال الاقتصاد والسياسة والأخلاق والقهر والتعليم في نطاق نفس السلطة التشريعية، قد وصلت الي أكثر من مجرد شبه بعيد بالنسق المتكامل المتوازن الذي رسمه رساموها. ولكن من المؤكد تماماً أن الجماعات ليست دولاً قومية مصغرة.

هناك شئ غريب حدث علي الطريق من الدولة القومية الي الجماعة؛ فبدون مركز يستطيع الصمود فإن الهوامش المبعثرة هي التي ينبغي أن تستحضر صورة مراكز تقوم عليها بجهودها الخاصة. ولاكتساب القدرة علي منح الهويات، لابد للجماعات من أن تقنع نفسها بالواقع بينما تسكت عن هذا الواقع لأنه ليس إلا واقع حديثها. ولابد من رسم حدود "لغتنا" لتضم الي لهجاتها ما يوجده المنافسون من لغات، أما ما يزعم متحدثوها أنه مجرد لهجات فتستبعده كلغات أجنبية. ولابد من إيجاد مواريث تتحدي رؤية المنافسين عما كان موحداً وما كان مختلفاً فيما مضي وتضع ما يهمشه المنافسون أو يلقوا به في غيابات النسيان في مكان الصدارة. ولابد من التفاوض من جديد حول الانتماءات وإعادة ترتيب الأولويات ضمن الانتماءات المركبة. وكل هذا ينبغي عمله بصورة واضحة وصريحة في عالم يعد جذب الانتباه العام فيه أندر السلع وما له نتيجة فيه لابد أن يكون مسموعاً ومرئياً. وإذا كان بقاء الدولة القومية يتطلب ضرب الأعداء في الخارج وشل قدرة الغرباء في الداخل، فإن تصور جماعة ما عن نفسها يتطلب إبداء

الاحتجاج علي المنافسين وتخدير المنشقين، بل إنه يتطلب جرأة وروحاً قتالية وقدراً كبيراً من العدوانية. وهو لا يترك وقتاً كافياً للتسامح والتنازل ناهيك عن التضامن. وهو يرجح صيحات الحرب علي المناقشات وحرق الصور علي تأمل تنوع مشارب البشر.

كانت الهويات في عالم الدول القومية تعد عبئاً ولم تكن هبة الحرية؛ وكانت غالباً ما تأتي مواكبةً لتجربة التقييد والقمع. وفي ظل هذه الظروف، اتخذ التحرر الراديكالي هيئة النزعة العالمية؛ فكانت هناك مراكز عديدة وكان كل منها يصمد بسرعة كبيرة. وكان التحرر معناه زعزعة سيطرة المراكز. وكانت الدولة القومية نفسها باندفاعها نحو التماثل الذي كان يمثل جوهر جهود بناء الدولة أول من رفع راية العالمية؛ ولكن لم يكن هناك سبب واضح يحول دون إغراء الراية ودعوتها للقوات المرابطة خلف الحدود التي تحرسها الدولة. وكان لابد لحرب النزعة القومية علي ضيق الأفق أن تؤدي الي ازدراء ضيق أفق النزعة القومية باعتباره امتداداً منطقياً لها؛ فأصبحت القومية نفسها عرضة للاتهام بما كانت تستخدمه لمثل هذا الغرض في دعمها لصيغتها الخاصة من العالمية. وقد أدت الحملة الرامية لاستبدال مركز يجب أن يصمد بمراكز لا يجب أن تصمد الي موقف بلا مركز يستطيع أن يصمد.

وهكذا يبدو أن العالمية، تلك الراية التي انتصرت تحتها الدول القومية لتجد نفسها قد تجردت من ثمار انتصارها، قد فقدت بعضاً من جاذبيتها. فقد أضفت علي الهويات قدراً كبيراً من الغموض والتجريد والتفاهة، وجعلت الفردية تبدو كحرمان لا كحرية. وفي الوقت نفسه فإننا نصف ما بعد الحداثة بالصرامة ويرمز المركز الأبوي للقهر ولا تبدو القيود ككارثة محققة. واليوم يتم خوض الحروب الأهلية - وأهم أشكالها الحروب التي تنشب باسم التحرر - لكسب الاعتراف بحق الطوائف في إثبات هوياتها. وفي حروب كهذه، تتحول المراكز الوهمية الي مراكز حقيقية أو الي مراكز تبدو كذلك لكي تؤدي ما تؤديه المراكز من دور، ولكي تصمد. ولما كانت المراكز قد حظيت الآن بتكريس الهامش لكي تعتمد عليه في تعزيز سيطرتها، فإن فرص السلام الدائم ضعيفة.

المصادر والمراجع

Baudrillard, Jean. (1990) *La Transparence du mal: essai sur les phénomènes extrêmes* . Paris: Gallimard.

Bauman, Zygmunt. (1992) *Intimations of Postmodernity* . London: Routledge.

Berger, Peter (1970) 'On the obsolescence of the concept of honour', *European Journal of Sociology* , 11: 339-47.

Gehlen, Arnold (1980) *Man in the Age of Technology* , trans. Patricia Lipscomb. New York: Columbia University press.

Giddens, Anthony (1991) *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age* . Cambridge: Polity Press.

Lyotard, Jean François (1991) The Inhuman: Reflections on Time , trans. Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby. Cambridge: Polity Press.

Nelson, Benjamin (1981) *On the Road to Modernity: Conscience, Science and Civilization. Selected Writings* , edited by Toby E. Huff. Totowa: Roman & Littlefield.

Perkin, Harold (1992) 'The enterprise culture in historical perspective: birth, life, death-andresurrection?', in Paul Heelas and Paul Morris (eds), *The Values of the Enterprise Culture: The Moral Debate* . London: Routledge.

Pomian, Krzysztof (1992) 'L'Europe et ses frontièrs', *Le déb.* ! , 68: 28-47.

Walzer, Michael (1971) *Obligations: Essays on Disobedience, War and Citizenship* . Cambridge, MA: Harvard University Press

٩. الأمن والفلسفة والسياسة

مايكل ديلون

إن ما يمكن تسميته أعتاب الحداثة بالنسبة للمجتمع يتم بلوغه عندما
يتم رهن حياة الأنواع باستراتيجياتها السياسية
ميشيل فوكو، ١٩٨٧: ١٤٣

الأمن والحداثة

هناك اثنان من أكثر المصطلحات رمزية وإشكالية في عصرنا الراهن، وهما متجاوران لأن بينهما صلة وثيقة. وهما لفظان مبدئيان ويبدو أنهما حتميان بالنسبة للإنسان. فالحداثة موضع تاريخي يعرّف ذاته - فهذه عصور حديثة ونحن محدثون - ويحدد الأمن الشرط بالنسبة للذات وللشرط المسئول عنا وعن العالم الذي يعتبر المشروع الذي يحدد الآخر. ذات آمنة وعالم آمن. ذات آمنة تبحث عن الأمن في معرفة الذات الآمنة التي تؤمّن بها العالم وتؤمن بها نفسها بنفسها.

ولكي يرسخ الفكر الحديث حقيقة هذين اللفظين من منظوره فهو يجعلنا نعرّف الأمن والحداثة بكل ما لهما من خصائص بحيث نقيس معناهما ونقيّمه ونستنفده؛ ونحن في علاقتنا بهما. وهذا هو رد الفعل العقلاني (Oakeshot, 1991; Taylor, 1993). وقد يجعلنا ننمي تقنيات الانعكاسية الفردية (Giddens, 1990, 1991) رد الفعل الانعكاسي. ونري أننا ليس لنا اختيار بينهما. فكل منهما يبحث عن الأمن بتأويل للرغبة.

وقبل أن نختار أية إجابة أو صيغة للإجابة علي السؤال الخاص بالأمن أو الحداثة، علينا أن نفكر أولاً في كيفية طرح السؤال. إلا أن الطرق الحالية لطرح الأسئلة عن كل

من الأمن والحداثة يحكمها إطار محكم من الافتراضات الميتافيزيقية للفكر الغربي؛ ومن ثم فهي مقررة سلفاً. وكذلك المعايير الخاصة بتحديد صيغة الأجوبة. لذا فإننا نود بدايةً أن نتجنب الخوض في الجدل التقليدي المعاصر لا عن الحداثة وحسب، بل أيضاً عما نود أن نضعه في بؤرة اهتمامنا أو بعبارة أخري الأداة التي نريد الوصول بها الي الجدل الخاص بالحداثة السياسية تحديداً، ألا وهي الأمن. فالجدل المعاصر عن الأمن ينبع في جوهره من خلفية مشتركة، وهي تراث الفكر الغربي، أي الميتافيزيقا. والخلفية هي التي تسمح أولاً للأمن بأن يفرض نفسه كحالة بدهية لوجود الحياة ذاته سواء الحياة الفردية أو الاجتماعية. ومن بين الدوافع التي تبدو كأمر داخلي بالتحول الي شئ غريزي (في صورة غريزة البقاء مثلاً) أو بدهي (في صورة مبدأ الحفاظ علي النفس أو الحق في الحياة أو حق الدفاع عن النفس)، نجد أن الأمن هو القيمة التي تضعها المفاهيم الحديثة للتطبيقات السياسية الحديثة فوق مستوي الشك.

كان الأمن الخاص بإحدي العقائد الكونية والذي قدمته الكنيسة يؤكد أنه "لا خلاص خلاص خارج الكنيسة" (Extra ecclesiam nulla salus. Wolin, 1961). وكان العكس صحيحاً بالطبع؛ فلا كنيسة بلا خلاص. إلا أن هذا الشعار يسهل تعديله ليمثل القاعدة الأساسية التي تحدد السياسة الحديثة بحيث يدل علي استمرارية التراث الميتافيزيقي؛ فلا أمن خارج الدولة؛ ولا دولة بلا أمن. إذن فالأمن (بعد أن تقدم تحت العديد من المسميات الي جانب مسمي الخلاص) هو القاعدة التي بنيت عليها لغات الخطاب السياسية المعمارية الخاصة بالحداثة، والتي تقوم عليها العمارة الدارجة للسلطة السياسية الحديثة المتمثلة في الدولة، والتي تسعي مؤسسات السياسة الحديثة وتطبيقاتها أو بالأحري السياسة الديمقراطية الحديثة التي كان لابد من تعديل مخيلتها السياسية بحيث تأخذ في اعتبارها ما نطلق عليه (اللا) أمن الي أن تستمد منها شرعيتها الأساسية.

ونود أن نتحدي هذا الأساس الذي تقوم عليه السياسة في الأمن باتباع نهج مختلف من الفكر؛ نهج افتتحه تاريخ الوجود كميتافيزيقا عند هيدجر. وهذه الاستراتيجية تسمح لنا بالشك في الإطار الفكري الذي تم تلقي التساؤل عن السياسة فيه كتساؤل عن الأمن، ألا وهو الميتافيزيقا. إلا أن هذه الاستراتيجية لها قيمة إضافية تساعدنا علي زيادة التركيز علي مسألة الأمن؛ وذلك لأن الميتافيزيقا نفسها لها سلطة الاحتكام

الي الأمن، وهو ما يلقي ضوءاً خاصاً علي التساؤلات المتعلقة بالحداثة والسياسة كما سنري (Bernasconi, 1985; Hancock, 1989; Llewlyn, 1985; Marx, 1971; Pöggeler, 1990; Rosen, 1989; Sallis, 1970).

الأمن والتأصيل

من ثم فإن ما يشغلنا في المقام الأول لا يتعلق بالموافقة علي نظمنا الأمنية الحديثة أو رفضها، بل بما كان فوكو سيسميه الحقيقة المنطقية الكلية التي تري أن الأمن قد تم تناوله تماماً، وبالطريقة التي وضع بها في لغة الخطاب السياسي وكيفية تداوله خلال السياسة ولغات الخطاب الأخري.

كان فوكو من أكثر المفكرين المحدثين التزاماً بمهمة كتابة تاريخ الحاضر في ضوء تاريخ الوجود كميتافيزيقا عند هيدجر (Hancock, 1989; Rosen, 1989). وهذا هو السبب في أننا حين نفكر في الأمن نجد أن صيغة فوكو في طرح السؤال تتسم بالإثارة. وهناك علاقة توازز مثلاً بين ما كان يري أن تكنولوجيا المعرفة تفعله في الجسد وما يفعله مبدأ الأمن بالإنسان السياسي. من ثم فهو يساعدنا علي التساؤل عن حقائق الحالة الإنسانية التي يعتقد أنها متضمنة في الأمن، وما الوظيفة التي يؤديها ضمان الأمن من أجلنا وعلينا؟ وما هي التأثيرات التي تصدر عن نظام حقيقة الأمن. وإذا كانت حقيقة الأمن تضطرنا الي ضمان الأمن، فكيف يكون هذا الاضطرار وأين يكون؟ وكيف أصبح البحث عن الأمن هو الشغل الشاغل للجنس البشري؟ والي أي نوع من المشروعات ينتمي السعي الي الأمن وما علاقته بسائر المشاغل والمشاريع الإنسانية الحديثة كالسعي الي الحرية والمعرفة من خلال إضفاء الطابع الذاتي؟ وفوق هذا وذاك، فمن بين كل التناقضات الواضحة التي تسم أنساقنا الأمنية الحالية التي تقيد أكثر مما تحرر وتهدد أكثر مما تؤمن وتولد الخوف أكثر مما تطمئن، كيف يتسني لنا أن نعلل المفارقة النهائية لسياستنا الأمنية الحديثة التي أدركها فوكو جيداً في العبارة التي تصدرت هذا المقال، وهي مفارقة تدمر أساسها الأمني الذاتي بتخليها عن مستقبل الوجود الدنيوي الذي تتوقف عليه استراتيجيات أنظمة السلطة والمعرفة وحساباتها بل يبدو أنها تقدم أساساً جديداً للحياة علي الأرض يتمثل في احتمال انقراض النوع البشري.

ومن الطرق المنطقيـة لتـتـبع هذا الحـافـز الفـوكـوي توثيق الصـدق المنطقي للأمن باكتشاف كيفية تناول الأمن ومن الذي يتناوله والبحث تاريخياً علي الطريقة الفوكوية أيضاً في الافتراضات ووجهات النظر التي يتناولونه علي أساسها، وتحديد المؤسسات وبيان مختلف التطبيقات المنطقية المتشابكة التي تنتج مجموع ما يقال وتخزنه وتوزعه (تجمعه في سجلات ضخمة وتنظم الحقيقي منها)، وملاحظة التوترات والصراعات داخل النظام الأمني الجمعي وهي تحرك الاقتصاديات المنطقية الدولية التناصية المحكمة (der Derian and Shapiro, 1989) التي تشتمل علي مادة الحياة العالمية الحديثة بما فيها مادة الدولة والهيئات الدولية ووسائل الإعلام الشعبية الطفيلية والمؤسسات الاقتصادية ومعـاهد بحـوث مـا فـوق الدولة وأكـاديميـات التـدريس وأفـرع الطب والمعلومـات والاتصالات والتربية والدراسات الأكاديمية.

واتباع هذا الخط التأصيلي من البحث يساعدنا علي معرفة أن الأمن يمكن الاستعانة به تحت كل الظروف وأن له تعـددية في المعـاني. كـمـا أنه يكشف عن مـدي مـا يفـعله الأمن من أجلنا وما يفرضه علينا، ويساعد علي إثارة الشك في التكافؤ الفائق الذي يتميز به في إنتاج أنماط حياتنا. ولا نستطيع حينئذ أن نهرب من ملاحظة الطريقة التي يفرض الأمن بها نفسه علي أنماط حياتنا كدالة طافية وتداخلية-نصية بالإشارة الدائمة لكل العـلامات الأخري الدالة علي الأزمـان والانتـهـاكات والحـدود السـيـاسـيـة والمادية والجغرافية وهي تشق طريقها عبر لغات الخطاب التحديدية المستوحاة تقنياً للحداثة، كأمن الدولة والأمن القومي والأمن السـيـاسي والأمن العـالمي والأمن الإقليـمي والأمن الاقتصـادي والأمن المالي والأمن الفردي والأمن المادي والأمن النفسي والأمن الجنسي والأمن الاجتماعي والأمن البيئي والأمن الغذائي...

هذه إذن بعض الاعـتبارات المحورية التي يوجه التـأصـيل النظر اليـها. فـالأمن كـما يؤكد المؤصل (فوكو) ليس إحدي حقائق الطبيعة، بل إحدي حقائق الحضارة. وهو ليس اسماً يطلق علي شئ، بل مبدأ تكويني يفعل أشياء. وبالتـالي فكل مفـهوم "كالأمن" وكل تقسيم زمني من قبيل "كالحداثة" لديه قصة يحكيها؛ قصة عن خروجه الي حيز الوجود. وهي تفعل ذلك لأن كل المفاهيم والتقسيمات الزمنية هي بالطبع ألفاظ نصية وحركات منطقية تحدث في التـاريخ. وارتباط اللغة بالزمن هو المكان الوحـيد الذي يخرجان فيه الي حيز الوجود؛ أي المكان الوحيد الذي يمكن لهما أن يظهرا فيه. والأمن

والحداثة ليسا استثناء في ذلك.

ولكننا لسنا مستخدمين للغة فقط؛ فقد يري المؤصل أن اللغة التي نستخدمها تستخدمنا. فنحن لسنا من يستخدمون هذه الألفاظ، بل نحن من تستخدمهم هذه الألفاظ. ومن ثم فليس هناك تاريخ أمن بلا تاريخ للثقافات السياسية التي تسعي لتعريف النظام واتباعه وإقراره تحت مختلف المسميات الأمنية. كذلك فإن الثقافة السياسية تبين عن نظامها الخاص من الخوف. وقد يقول مؤصل الأمن: لا تسل عن ماهية قوم، بل سل كيف يشكل نظام من الخوف قوماً. ولما كان لديه ما يدل علي نشأة الأحكام الخاصة بالسياسة من الخوف، فإنه يؤكد أن الأمن أداة لتكوين النظام السياسي وحصر الخيال السياسي في نطاق قوانين الحاجة التي تستدعيها لغات الخطاب الخاصة بالخطر.

من ثم فإننا نميل أولاً الي تأويل مفارقة الأمن التحديدية والتي أصبحت الآن نهائية تأويلاً تأصيلياً، أي لا نعتبره دعوة لتفسير "مفهوم" الأمن بصورة أوضح كما لو كان خارج اللغة والزمن، ولا نمد نطاقه بحيث نجعل نهاياته أكثر شمولاً (Brown, 1977; Brown, 1989; Dyer, 1992; Homer-Dixon, 1991; Mathews, 1989; Pirage, 1991; Renner, 1989; Ullman, 1989). ولا يحتاج الأمن الي نطاق أوسع؛ ولذلك فلا ننوي التطرق الي مسألة توسيع نطاقه. ولا نعتقد أننا في حاجة لإعادته لمعناه "الحقيقي" من خلال الإيضاح التاريخي. إذن فهذا ليس تاريخاً يؤرخ "لمفهوم" الأمن في تراث تاريخ الفكر (Bell et al., 1992; Koselleck, 1982; Richter, 1986). كما أننا لسنا بصدد لعبةالميتافيزيقا التنافسية التي يتم فيها تحديد أدق وأشمل إشكالية أمنية وأيها يعد أصح أو أفضل أو أرخص حل أمني، ناهيك عن تقديم ترشيحاتنا في هذا الصدد. بل إننا نري فيه تحفيزاً للفكر الذي يحكم فهمنا للسياسة.

يتبين من كل هذا أن الأمن في رأينا لا يرقي حتي الي مفهوم (ميتافيزيقي) مطروح للشك في جوهره. ففي الفكر الذي استمد منه إلهامي، ليس للمفهوم تلك المكانة الرفيعة التي يحظي بها عادةً بفضل تحديده الميتافيزيقي في لغة الخطاب السياسية والاستراتيجية المعاصرة. بل إننا نعامل الأمن كمبدأ توليدي للصياغة له مكانه الخاص في إطار التراث السياسي وبالتالي فالأمن يحمل عبئاً ثقيلاً من الحركة المنطقية نيابة عن هذا التراث السياسي والخيال الميتافيزيقي الذي يشكل التراث السياسي للغرب

نظراً لأن الميتافيزيقا هي تراث الفكر الغربي. فسياستنا ميتافيزيقية، والأمن هو محورها.

من ثم فإننا لا نعتقد أن الأمر يتعلق بالتغلب علي أي نوع من محدودية الرؤية أو توسيع آفاق الانتماء للمخطط الذي يظهر فيه الأمن بهدف إيجاد مفهوم أكثر كلية وشمولاً. كما إننا لا نوصي بمزيد من الانغماس الكلي في عالم الأمن التقليدي لكي يساعدنا علي زيادة معرفتنا بالأمن. بل إن نفس التحالف بين الأمن والمعرفة والذي يميز السياسة الحديثة (Dandeker, 1990; Pearton, 1982) هو أشد ما يثير الشك عندنا.

يؤكد نيتشه وهو الفيلسوف الذي يرفض القول بأن الحفاظ علي النفس هو جوهر الحياة بدعوي السمو بالنفس: «أليست حاجتنا للمعرفة هي الحاجة للمألوف والرغبة في الكشف تحت كل ما هو غريب وغير مألوف ومريب عن شئ لم يعد يقلقنا؟» وفي إيضاحه للعلاقة الحيوية بين الرغبة في الحقيقة والرغبة في الأمن يتساءل قائلاً: «أليست غريزة الخوف هي التي تدفعنا للمعرفة؟... أليس ابتهاج من يكتسبون المعرفة هو ابتهاج باسترداد إحساس بالأمن؟» (Nietzsche, 1974: 355). ولما كان نيتشه يري جوهر الحياة في "دعم الذات" فإن كل الظروف التي تهدف الي الحفاظ علي النفس كالرغبة في المعرفة تتدني الي مستوي تلك التي تعوق الحياة أو تنفيها لأنها تحول سلفاً دون إمكانية "دعم الذات" التي تميز جوهرها. لذا فالأمن معرفة (يقين)، واعتماد الأمن علي المعرفة (إشراف)، وإفراز الأمن للمعرفة استجابة لرغبته في المعرفة (الثقة)، وادعاء المعرفة التي تسمح للأمن بإضفاء الشفافية علي كل جوانب الحياة (الكلية). كل هذه العناصر التي تشكل سياستنا الأمنية المعاصرة المتعددة الجوانب تمثل مشروعاً تذكارياً للسلطة والمعرفة تهدد حوصلته الشرهة باستهلاك كل الفكر ولا يكتفي بما يتعلق منه بمسألة السياسة. وبملاحظة السجل الأمني المتضخم وبوضعه موضع التساؤل، نود أن نضع مخطط الأمن برمته موضع تساؤل. فهنا يكمن إسهام متواضع في صنع «طريق عودتنا من العالم الي الحياة التي غررت بها المعرفة، المعرفة المستغرقة في الموضوع لدرجة فقدان روحها واسمها فيه وتحولها الي معرفة خرساء بلا اسم» (Levinas, 1991a: 215). لذا فإننا نري منعطفاً في الفكر بعيداً عن صور الأمن الحالية – منعطف في الفكر يرفض التوافق مع ما تقدمه سياسة الأمن المعاصرة لنا سياسياً؛ منعطف يطرح بنية مفاهيمه والطريقة التي أسهمت بها في التاريخ السياسي للحاضر؛

منعطف يتحدي أسس سياستنا الأمنية باللفت الي ما يتكشف عن الأمن نفسه.

وتجر السياسة في أعقابها دائماً صراعاً لبيان وتحديد ما ينبغي أن تمثله السياسة. وهو دائماً صراع حول مسألة السياسة نفسها. وهذا الصراع حتي عندما يتعلق ظاهرياً بالأنا فإنه يتعلق أيضاً بتكوين الـ "نحن"؛ أي أنه لا يتعلق بما يعرف بالقيود السياسية والثقافية والإيديولوجية والاجتماعية التي تربط بين السكان وحسب، بل أيضاً بما يعتبر إنسانياً - ما قد نطلق عليه المشاركة لأنه يتعلق بذلك الكائن الإشكالي الذي هو نحن وبما يجمع بيننا وهو متماثل بصورة ما ولكنه في الوقت نفسه يسمح بالاختلاف المتعدد الجوانب (Fraser, 1984; Ingram, 1988; Nancy, 1988, 1991)؛ المشاركة كإحساس مشترك عام يحمل في ثناياه الاختلاف دائماً وكيف يتسني لنفس هذه المشاركة أن تعبر عن نفسها تعبيراً مادياً ملموساً في طرق تجمّعنا معاً.

من ثم فإن تحدي سياستنا الأمنية يتطلب ما هو أكثر من مجرد اشتباك فني حول معني المسئولية عن التقنيات الأمنية التقليدية والنووية والعسكرية والسياسية ومدي هذه المسئولية وكفاءتها وفعاليتها وأخلاقياتها. وهو لا ينادي بإيمان جديد بالغيبيات (فهذا عصر مشحون بالفعل بنذر غيبية للنوع الإنساني، والحاجة لمقاومة عملية إيقاف الإيمان الغيبيات لا تقل عن الحاجة لمقاومة عملية إنهاء الغائية؛ والتفاعل بينهما هو ما يميز سياسة الأمن وطريقة استئثارها بمسألة السياسة، Nietzsche, 1974). وهو يتطلب التفكير في مسألة السياسة نفسها. ولكن نظراً لأن هذا أيضاً يجر في أعقابه التفكير في الموضع الذي تتعرض فيه مشاركتنا للخطر، فهو يحتم التفكير في الوجود أيضاً. من ثم فالتفكير في السياسة يجر في أعقابه التفكير لا في وجود الكائنات التي هي نحن وحسب، بل أيضاً في الفارق بين الوجود والكائن، أي الفارق الوجودي. وبالتالي فهو يلقي نفس مصير ذلك التفكير، وكل منهما شكل من أشكال التدخل السياسي. لذا فباللجوء لتفسير مشاركتنا التي يصعب تقريرها يمكن التفكير في "الأنا" والـ "نحن" بصورة تختلف عن الطريقة التي نشأ بها كل منهما في سياستنا الأمنية. ويمكن التفكير في كل منهما وفي كليهما معاً كدعوة مثلاً لا كتوجيه؛ كمشروع مستمر للإنهاء لا للاستئثار الذي يقرره سلفاً منطق الهوية السائدة كلما وحيثما تمكن من التعبير عن نفسه.

وإذا رددنا قول فوكو وأوجزناه، يصبح سؤالنا الأساسي عن الأمن هو: هل لابد لنا

أن نضمن الأمن؟ (Foucault, 1980). لكن هذا السؤال ليس واحداً من عدة أسئلة أخري، ولا هو سؤال يسمح لنا بحصر الرد الذي يحتاجه في دائرة التأصيل أو في الجدل الدائر حول مكانة الحداثة وظروفها. فهو سؤال يوحد بين أزمة السياسة العالمية الحديثة وأزمة الفكر الميتافيزيقي الغربي. وإذا قلنا إن الأمن له سلسلة نسب وإن تأصيله يكشف عن كيفية عمل الأمن في إفراز النظام السياسي ونشره، فإن هذا يثير التساؤل لدينا. وهو بدوره أحد الأفكار التي نود أن نثيرها في أذهان الآخرين. أما القول بأن هذا التأصيل هو التأصيل السياسي للتراث السياسي الغربي فهو فكرة أخري؛ فكرة تشير الي العملية التي يستمد منها الحافز التأصيلي نفسه فيما وراء عملية التأصيل.

من ثم فتحدي سياستنا الأمنية يمثل تحدياً خاصاً نري أنه يدفعنا الي ما وراء التأصيل. وهو أيضاً تحدٍ يزداد إلحاحاً وصعوبة بسبب الطابع الذي يميز عصرنا - فهو عصر تتعرض فيه استعادة إمكانية نشأة مستقبل من ظروف الحاضر للخطر بصور فريدة شتي. وإذا كان للسياسة دور حيوي في هذه الاستعادة، فاستعادة السؤال الخاص بالسياسة نفسها وإعادة طرحه يمثل أولوية بالنسبة للسياسة إذا أريد لأي مستقبل أن يظل مشروعاً يمكن استعادته.

هناك إذن مهمة أخري مكملة لإثارة رد فعل تأصيلي ما تجاه الأمن ولكنها في الوقت نفسه سابقة عليه. وهذه المهمة تتطلب استكشافاً للصلة بين الفلسفة والسياسة في الفكر الغربي، وتتطلب اختباراً لمأزقهما المشترك الراهن. وهي مهمة يثيرها الغموض الشديد المحيط بالأمن ذاته.

(اللا) أمن

كل التأكيدات المشار اليها علي صور الأمن تؤدي الي نتيجة متناقضة. فنحن نعيش في عصر يتخذ فيه الأمن صوراً شتي تزداد كثافة وعالمية، ولكن يبدو أن الإصرار علي الأمن يكشف عن زيادة الإحساس بانعدام الأمن (Lingis, 1989). وكلما ازداد طلبنا وإصرارنا علي الأمن ازدادت صور انعدام الأمن التي تغذي الحافز الأمني.

ومن الدلالات الواضحة علي هذا التناقض اللفظ نفسه، وهو من بين النقاط التي لا نستطيع الخوض فيها في هذا المقام. فاللفظ لا يعني التحرر من الخطر وحسب، بل فرض القيود أيضاً. وبدون الخوض في التأصيل اللفظي للأمن فإننا إذا فكرنا في الأمن

للحظة يتبين أن أية لغة خطاب أمنية لابد أن تكون لغة خطاب خاصة بالخطر أيضاً وبصور شتي.

ولما كان الأمن مثلاً ينشأ من الخوف (الذي ينجم في جوهره عن كل ما هو غريب وغير مؤكد ومختلف ومثير للرهبة وغير محسوب)، فلابد أيضاً أنه يعلمنا ما نخاف منه حين يعبر عن حاجته للأمن (Connolly, 1991: 133, 136). وأية دعوة للأمن لابد في الوقت نفسه أن تمثل تحديداً للخوف الذي يفرزه، مهما كان هذا التحديد بدائياً. ولكن لما كان الأمن يتولد من الخوف، فهو أيضاً يتطلب إجراءات مضادة للتعامل مع الخطر الذي يطلق الخوف ويتطلب تحييد أو إقصاء أو تقييد ذلك الشخص أو تلك الجماعة أو الشئ أو الظرف الذي يولد الخوف. لذا فهو ينبئنا بمصدر الخطر الذي يتهددنا، ويسعي بدوره لاستبعاد ما يتهددنا ولنفيه ومعاقبته والقضاء عليه، أي أنه يهدد ما يتهددنا.

هذا الغموض الشديد المحيط بالأمن يرد علي الذهن في لحظة، فيحدد الخطر والخوف ويولدهما في نفس عملية تحديدهما وحشد ردود الفعل تجاههما باسم الأمن. وما من عصر أشد افتقاراً للأمن وأكثر تعرضاً للخطر من عصرنا الآمن هذا. يشير فوكو الي أنه ليس هناك مشهد سياسي يضارع في نهائيته ذلك المشهد الذي رسمته سياستنا الأمنية المعاصرة.

وعلي الرغم من صدق هذه النقاط فإننا نري أن سياستنا تتخذ لقب "(اللا) أمن" وهو لقب الشديد الغموض بسبب أن أنماط الحياة المعاصرة قد ضخمت حالة انعدام الأمن ووسعت نطاقها وكثفتها علي مستوي عالمي وبطرق أكثر من أن نوردها هنا، وهو ما يبعث علي الشك في قيمة الأمن بالصورة التي نود أن ندعمها ولكن لسبب أكثر أصالة. «فكل ما هو "مضاد" يفكر بروح الشئ الذي هو ضده» (Heidegger, 1992b: 52-3). لذا فلا سبيل للتفكير في الأمن إلا بدمج بقايا اللا أمن في مدلول الأمن نفسه. أي أن الأمن لا يحدث إلا بمقتضي الفاصل الذي يفصل بينه وبين الآخر بالنسبة له. وهو لا يكون علي ما هو عليه إلا بمقتضي وجود اللا أمن في نفس الوقت ودائماً داخل الأمن نفسه.

موجز القول، هناك ارتباط جوهري و صلة لا تنفصم بين الأمن واللا أمن؛ وبالتالي فالتناقض الجذري للا أمن لا يعد مفارقة ظاهرية. كما أنه ليس تناقضاً يمكن حله بمزيد من الدقة في التأمين. فهو تناقض لا مفر منه ويمثل الدينامية وراء الطريقة التي يعمل

بها الأمن كمبدأ تكويني توليدي لإفراز الانتظام السياسي. ولا يمكن للأمن أن يؤمّن إلا لأنه لا يؤمّن. والغموض هو الذي يتسم بالمأساوية في جوهره.

ومن صور الإنكار المأساوية التي تثيرها سياستنا الأمنية المتعددة الجوانب تنشأ حالات تفجر العنف التطهيري التي تميز سياستنا. وبزعم السعي لإقامة اقتصاديات السلام الملتزمة بالتحسن والانتظام والاستغلال الذرائعي لدعوي القضاء علي العنف (شن الحروب لوضع حد للحروب) يقيمون اقتصاديات خطر تولّد أشكالاً الشديدة التميز من العنف.

وحتي الملحوظات المتواضعة كهذه تدل علي أن التحالف بين الأمن والحداثة من المحتم أن يضعنا علي أعتاب مشروع يدفع بنا الي ما وراء الحداثة أو الأمن، ووراء الرباط الذاتي المحكم الذي وضع بينهما في الثورات السياسية والفكرية التي نشبت في القرنين السادس عشر والسابع عشر وورثتنا نظامنا السياسي الحديث. كما يدلان علي أننا ينبغي أن يُدفع بنا الي ما وراء تأصيل الأمن. لأن الارتقاء بمثل هذا التأصيل يتطلب التساؤل أولاً عن كيفية تناول الأمن أصلاً، وهو ما يتطلب بدوره العودة الي الافتراضات الفلسفية التي تقوم عليها سياستنا الأمنية والارتداد الي التحالف بين نظرية طبيعة الوجود والسياسة والذي يستمد منه التحالف بين الأمن والحداثة نفسه، وهو ما يؤدي الي النكوص عما هو حاضر في سياستنا الأمنية وعن تاريخ هذا الحاضر والطريقة التي يضع بها هذا الحاضر شروط الإجابة علي التساؤلات السياسية - بما في ذلك الأمن بالطبع ومسألة السياسة نفسها - والعودة الي ما يتحكم في الحاضر وما يجعله حاضراً. أي ارتداد لحضور الحاضر نفسه. وهو ما يعيدنا الي مسألة الوجود ومسألة الفكر الغربي وصلته بمسألة السياسة. فالفكر السياسي الغربي تراث داخل تراث (فلسفي) أكبر، ويشترك في السمة الجوهرية لذلك التراث - وتأويله للرغبة في ضمان أساس يقوم عليه.

بالتالي فإذا كانت مسألة السياسة متضمنة في عمق مسألة الأمن، وإذا كانت مسألة السياسة متضمنة أيضاً في عمق مسألة الفلسفة، فإن اتباع نهج تأصيل الأمن يدفعنا الي التفكير في العلاقة بين الفلسفة والسياسة وما تدينان به للأمن. وهذا هو الموضع الذي يقوم فيه أي تأصيل للأمن باكتشاف منطلقه لأول مرة. كما أننا سنكتشف أن أسباب التركيز علي الصلة بين الفلسفة والسياسة تدعمها أزمة الأمن التي ظهرت

في نطاقي كل من السياسة والفكر الفلسفي اللذين ظهرا في المئة سنة الأخيرة.

موجز القول إنه لما كان بروز الأمن علي السطح يوحي بأنه جزء لا يتجزأ من النسيج وبالتالي من تاريخ الحاضر، ولما كان هذا أيضاً يوحي بأنه يتجاوز أطرنا التفسيرية التقليدية للعلاقات والسياسة الدولية والتي تنحصر في الآفاق الفلسفية للحاضر، فإن افتراضنا المبدئي هو أن أي موقف تأصيلي يقدم طريقة فائقة لفهم عملية الأمن كمبدأ تكويني توليدي لإفراز الانتظام السياسي مقارنة بالطرق التي تقدمها التواريخ المرَضية التي تميز السياسة والعلاقات الدولية، في حين أننا لا نملك إلا أن نقدر السمة الأساسية للأمن بالعودة الي أساس الفكر الفلسفي وعلاقة ذلك الفكر بالمفاهيم الغربية عن السياسة، ففيه تكمن الصلة الجوهرية بين السياسة والأمن، وفيه أيضاً يقوم أي تأصيل بالتقاط أول أثر تكويني سياسي للأمن.

التأصيل ونظرية طبيعة الوجود: الأمن والميتافيزيقا

تبدأ الميتافيزيقا الغربية بفصل أفلاطون لنطاق الوجود (أنماط الأفكار) عن نطاق الزمن (التحول والوجود) (Stambaugh, 1972) وهو أساس الرؤية التي تري أن ما هو حقيقي ليس هو الثابت الذي يظهر الي حيز الوجود ودوران الحياة كما يتبدي في كل تحولاتها الزمنية الغنية واحتماليتها ومحدوديتها، بل هو ما يقال إنه موجود خارج إدراكنا الحسي للعالم (المجالات فوق الحسية لأنماط الأفكار - أي ما وراء الميتافيزيقا) أو إنه يشكل أساس السمات التحولية للأشياء: «ما يظل بأسفل ويبقي حاضراً باستمرار عبر كل تغيير» (Guignon, 1993: 4). وقد تمثلت مثل هذه الرؤية في المادة الأولية عند أرسطو وفي الخالق القادر في المسيحية وفي حقيقة الأشياء عند ديكارت وفي الجوهر الفرد عند لايبنيز وفي مفهوم الأشياء في حد ذاتها عند كانط وفي "الشئ" المادي الأولي الذي تفترضه النزعة الطبيعية العلمية، وفي الروح وفي السلطة والإرادة؛ وإذا سلمنا بفهم هايدجر الجدلي لنيتشه، ففي الرغبة في القوة وفي رغبة الرغبة وفي الحدوث الأبدي لنفس الشئ (Guignon, 1993; Muller-Lauter, 1992/1993).

من ثم فالميتافيزيقا تشتمل علي سلسلة من المحاولات الحدسية الرامية لتحديد المبدأ التنظيمي الثابت (الأساسي أو فوق الحسي) الذي يتجاوز تدفق الحياة الذي تظهر فيه الأشياء الي حيز الوجود باستمرار ثم تتلاشي (وهو ما أطلق عليه الإغريق اسم "طبيعة

الشئ" physis) بغرض تأمين الحياة وفهمنا لها. ويصبح الفكر هو أداة تأمين أساس عقلاني يمكن لنا أن نقيم عليه "مجمل ما يمكن معرفته". وتصبح الحقيقة مقياساً للتقابل بين تجسيدنا لما يبدو وما هو كائن. ويصبح الفعل هو توفيق مشروعات الفرد اليومية "سواء العامة أو الخاصة مع الأساس المؤمن بهذه الصورة" (Schurmann, 1990: 1). موجز القول:

«إن "الميتافيزيقا" هي اسم هذه المجموعة من الجهود الحدسية التي تتخذ نموذجاً أو مجموعة قواعد أو مبدأ للفعل... وهذه النقطة البؤرية تتزحزح باستمرار عبر التاريخ: المدينة المثلي، المملكة السماوية، سعادة العدد الأكبر، الحرية الإسمية والتشريعية... إلا أن أياً من هذه التحولات لا يقضي علي نمط النسبة والمشاركة وبالتالي نمط المعيارية نفسه. ويؤدي الأساس دوره دائماً في علاقته بالفعل كما يؤدي الجوهر وظائفه في علاقته بحوادثه وينقل لها الحس والنهايات (Schurmann, 1990: 1)

ولما كان سؤال السياسة هو سؤال يتم طرحه والرد عليه في فلك هذا النوع من التفكير (Schurmann, 1990: 87)، ولما كان هذا النوع من التفكير يهتم أيضاً بتأمين الأرضية لبعض المعارف أو الصيغة التي تأمرنا بالتنظيم أو أداة صحة التقدير، فالسؤال الخاص بالسياسة يتم تأويله أساساً كمشروع أمني معماري أيضاً. مشروع كان تأمل سؤال السياسة فيه يسعي "لترجمة نظام غير تاريخي قابل للمعرفة في حد ذاته الي تنظيم عام". نظام كان يؤدي دوره "كنموذج استنتاجي ومعيار للشرعية المنطقية" (Schurmann, 1990: 87). إذن فالأمن هو المصطلح العام لمتطلبات الميتافيزيقا والمفاهيم المتعلقة بالسياسة في نطاق الفكر الميتافيزيقي لكي تخلق لنفسها أرضية أو أساساً أو قاعدة آمنة تقيم عليها الحياة وتنظمها وتقيسها.

من ثم فتصنيفات فهم السياسة أو جوهر السياسة مستمدة في معظمها من "تحليل الأجرام المحسوسة ونقلت الي لغة الخطاب التطبيقية من "لغة الخطاب الوجودية" أو الحدسية." (Schurmann, 1990: 39). ولم تكن مثل هذه التصنيفات فريدة علي الأقل لدي من يطلق عليهما المفكرين السياسيين المحدثين، أي ماكيافيللي وهوبز. وكانت كل من النزعة الأرسطية ونزعة إخضاع الفلسفة للاهوت scholasticism قد اشتهرتا بإسهامهما في تحرير مسألة السياسة من ارتباطها بالكنيسة في صورة القيم المسيحية واكتشاف

النطاق المادي للسياسة (أو طبيعة الوجود الإقليمية عند هايدجر) والذي كان لابد من تحديد قواعد السياسة فيه بالإشارة الي السياسة وحدها، وكانتا مقيدتان بالتحديد الميتافيزيقي للسياسة.

نعتقد بالتالي أن الفكر الميتافيزيقي ينبع بالضرورة من سياسة أمنية، في حين أن سياسة الأمن تقوم بالضرورة علي الحافز الميتافيزيقي لتؤمن الفكر. «وكما يري ينتشه بوضوح وكما يبين هايدجر بمصطلحات وجودية» يقول جياني ڤاتيمو: «إن التراث الميتافيزيقي هو تراث الفكر "العنيف". وهو بنزوعه للتوحيد وتصنيفاته المطلقة والتعميمية يبين عن افتقار جوهري للأمن ومبالغة في تقدير الذات مما يجعله يغالي في الدفاع عن نفسه» (Gianni Vattimo, 1993: 5). وبالتالي فإن مصير الميتافيزيقا مرتبط بمصير سياستنا الأمنية ارتباطاً لا انفصام له.

لذا فهناك أكثر من مجال أكاديمي عرضة للخطر في هذا الاقتران بين الفلسفة والسياسة. فطريقة تفكيرنا وما نفعله، وما نفكر فيه وكيف نفعله كلاهما أمران يتوقف كل منها علي الآخر. كما أن هناك ما هو أكثر من مجرد تطابق في الركون الي فكر ما بعد نيتشه في إعادة تقييم كل منهما وهو ما يتطلب حسم مسألة السياسة. ففيما بين هيجل وهايدجر، عرضت الميتافيزيقا نفسها لحوافزها التفكيكية. وبعد ماركس «نجد أن كلاً من شوبنهاور وكيركجارد وفرويد ونيتشه يقلبون الفلسفة علي نفسها، وكشفوا بذلك عن محرماتها وجذورها الملتوية» (Schmidt, 1991: 442) وأدركوا احتمالاتها واستنفدوها مع بدء حقبة التكنولوجيا حسب قول هايدجر.

كما شهدت نفس الفترة استنفاد حل نظام الدولة الأوربية لسؤال السياسة من خلال عولمة اللغة وأنماط سياسة الأمن وتطبيقاتها التي تقوم عليها. ويكشف بدء العصر الصناعي النووي المعولَم لا عن خواء وعود النظام بتأمين النسق والهوية وحسب، بل أيضاً عن الهوة القائمة بين ما تقدمه تمهيداته السياسية وما تقدمه سياسته القومية (الدولية)، أي استنفاد خياله السياسي (Campbell and Dillon, 1993; Kearney, 1988, 1991). فكان هذه فترة أدركت فيه تلك سياسة الأمن كل احتمالات الدينامية المضحية بنفسها والتي تم تصورها سلفاً في بدايتها الأولي، ألا وهي حقيقة إمكانية انقراض الجنس البشري (Eksteins, 1989).

نتيجة لذلك فاعتماد تراثنا السياسي علي قيمة الأمن وعلي بيانه من خلال لغات

خطاب متوالية تاريخياً للخطر يستمد مباشرة من رؤية التراث الفلسفي للوجود وتقييمه له. فالوجود قد ييبس وتشيأ، وهو ما ينشأ بدوره عن رؤية الميتافيزيقا للوجود كشئ واحد - شئ يثبُت ويبقي ويضم الكل في وحدة وهوية - لا كحضور متعدد الصور (واحد وليس بواحد في الوقت نفسه). وهذه نقاط تتطلب المزيد من الإيضاح الذي يتأتي سبر غور العلاقة الجوهرية التي تنشأ بين الفلسفة والسياسة في تراث الغرب، أي بين مسألة الوجود (طبيعة الوجود الجوهرية عند هايدجر) ومسألة وجود الكائنات (الميتافيزيقا) ومسألة السياسة (المشاركة).

إلا أنه يبدو أن التساؤلات الجوهرية بالنسبة لتلك البدهية التي تميز الأمن والتي يقوم عليها تصور الغرب للسياسة، وبالنسبة للفطرة السليمة والتساؤلات المتعلقة بالأمن لم تكن ملحة في أي وقت. وحين تطرحها أفرع علم السياسة التي تؤكد حالياً علي مزاعم علمية معينة عن العالم - الفلسفة السياسية التي تحدث لحظتها الافتتاحية الحديثة عند هوبز والعلاقات الدولية والدراسات الاستراتيجية (وهما حالياً المعقلان التوأم الشهيران للحسم الميتافيزيقي للسياسة) التي تحدث لحظتها الافتتاحية في إضفاء الصبغة التكنولوجية العالمية علي السياسة والذي بدأ بمجرد أن استنفدت فكرة السياسة التي تبدت في نظام الدولة الأوربية بعد الفستفالية إمكاناتها المتصورة سلفاً في الغزو العالمي (Campbell and Dillon, 1993; Wright, 1942: 1294-5) - فإنها لا تطرح فيما وراء النقطة التي تكون وظيفتها كأرضية موضع النقاش (Buzan, 1991). إذن هناك مفارقة ظاهرية هنا. فسياستنا الأمن تخفي أشد ما تعتمد عليه بجعله هو الأوضح. والديناميات والمطالب الميتافيزيقية التي تحددها مؤمنة - مغلقة ومنسية - من خلال الإصرار علي الأمن نفسه.

اقتران الفلسفة بالسياسة

كانت الفلسفة ودولة المدينة polis كل منهما متضمنة في أعماق الأخري منذ فجر الفكر الغربي. وبالتالي فالفلسفة والسياسة الحديثتان تظل كل منهما متضمنة في الأخري ولكن بصورة مختلفة حالياً. فعلي مدار السنوات المئة الأخيرة أصبح من المستحيل الاستمرار في الاعتراف بميتافيزيقا الوجود التي سادت الفكر الغربي، كما أصبح من المستحيل الاعتراف بسياسة قومية (دولية) تقوم علي ضمان الأمن

.(Campbell, 1992; Walker, 1993)

فمن ناحية، نجد أن الزوال والعالمية والمفارقة النهائية للحالة السياسية الحديثة وضعت البني والمفردات والتطبيقات المؤسسية التي تشمل سياستنا الأمنية المعاصرة موضع التساؤل. بل إن الاعتراف الحديث المتأخر بالخطر قد وضع كل الخيال السياسي الذي يدعم سياستنا الأمنية والحدود التي تضعها أرضيات فكرها موضع التساؤل أيضاً. أي أن سياستنا الأمنية المعاصرة تعيدنا الي الافتراضات المسبقة للسياسة نفسها. فهذه السياسة الميتافيزيقية قد وصلت الي نهاية، بمعني أنها تجمعت الآن في أقصي احتمالاتها (Heidegger, 1972: 57).

ومن ناحية أخري، ففكر ما بعد نيتشه قد وضع الرصيد الميتافيزيقي للفلسفة والذي يستمد منه فكرنا السياسي دعمه الافتراضي موضع التساؤل. ونتيجة لذلك، فالحساسية تجاه الخطر والتي نجمت عن حضارتنا المعاصرة تتطلب منا أن نتساءل كيف أصبحنا في المفارقة الظاهرية النهائية الراهنة وما إذا كان هذا مرجعه الي تصورنا لأنفسنا، في حين أن فكر ما بعد نيتشه في رد فعله إزاء حوافز مختلفة بعض الشئ يكمل هذا الارتداد ويدفع به الي مرحلة تالية. وفي تساؤله المباشر عن الوجود الذي يرجع له الفضل في وجود كائنات أصلاً لا عن مجرد وجود الكائن الذي يمثله البشر، فهو لا يكتفي بوضع مفردات السياسة أو مؤسساتها موضع التساؤل، بل قواعد الميتافيزيقا أو مخططها الأساسي الذي وجدت السياسة منفذاً لها وفقاً له. من ثم فإثارة أي تأصيل للأمن ينجم عن كل من الاهتمامات المادية والفلسفية وعن اقتران بين وجود حقيقي وأزمة وجودية يؤلف فيه كل منهما الآخر.

ويتميز الوجود الحقيقي ontic عن الوجودي ontological عند هايدجر في أن المصطلح الأول يشير الي المستوي اليومي المباشر للوجود ومشاغله، بينما ينطبق الآخر علي فهم البني الأساسية للإدراك العقلي والتي تشتمل علي حالات الاحتمال بالنسبة للإنسان وتجعل من البشر تلك الكائنات الموجودة في عالم وتعي وجودها بمقتضي وعيها بأنها تموت وأنها بالتالي كائنات فانية؛ وبمقتضي هذه الحقيقة الأساسية فهم كائنات تدرك أن هناك وجوداً يحدث فيه وجودهم.

وتشير أزمة الوجود الحقيقي الي جدة ومدي المخاطر العالمية التي يبتدعها الإنسان من خلال التركيبة المدمرة لبناه الاجتماعية السياسية والصناعية والعلمية والعسكرية.

أما الأزمة الوجودية فتتعلق بالشك الذي يبديه نقد الميتافيزيقا تجاه فهم البشر ككائنات من نوع كهذا. كما تتعلق أيضاً بالارتباط المباشر بين الميتافيزيقا والإنتاج والنشر العالمي لأنماط الحياة التي تفرز الأخطار الدنيوية للبشر وسائر الكائنات والتي تميز عصرنا.

ولمزيد من الإيضاح نقول إنه لما كان الاحتمال المؤكد لانقراض النوع البشري يتعلق بكيفية سكني الإنسان في العالم، إذن فالإنسان لديه سبب ملح لإعادة النظر بأكثر السبل الممكنة أصالة وبأية دوافع أخري تظهر في هذا الصدد في استنتاج فهمه لمغزي سكناه علي الأرض وماذا يفعل لو قدر له أن يظل كذلك. وهو مأزق يطرح تساؤلاً جوهرياً حتمياً عن الفلسفة والسياسة وعن العلاقة بينهما، وهو : لو كانت نهايتهما كذلك فماذا كانت أصولهما ؟ (Schurmann, 1990: 25-6).

ومهما بلغت رغبتنا في تجاهل هذا السؤال أو في تقديم سلسلة من الأجوبة الشافية له فإننا لا نستطيع أن نستقر علي أي منهما إذا أردنا البقاء. وحاضرنا لا يسمح بذلك. وهذا النكوص المشترك عن الفلسفة والسياسة الي حدود فكرهما وإمكاناتهما تدخل مسألة الوجود (وهي مسألة تخص الفلسفة) في اقتران صريح بمسألة السياسة مرة أخري ويؤكد علي التبادلية القائمة بينهما.

ونحن نعلم الآن أنه لا الميتافيزيقا ولا سياسة الأمن تضمن أمن الحقيقة وأمن الحياة الذي كان سبباً في وجودهما. والأهم أننا أصبحنا علي علم بأن الرغبة في الأمن – أي اليقين والوجود غير الزائف والهوية التي تعتبر المثال الأساسي لكل من الميتافيزيقا والسياسة الحديثة – تعد تحريضاً سافراً علي العنف في تراث الفكر والسياسة الغربيين، بل إنها تعد هزيمة للذات، فهي لا تقتصر علي التهديد بالخطر وحسب، بل تولد الخطر في استجابتها لديناميتها المنطقية.

هذا إذن هو السبب في أن أزمة الفكر الغربي هي أزمة سياسة أيضاً، فأزمة السياسة هي أزمة فكر. كما أن هذا هو السبب في أننا بالشك في قيمة الأمن وفي صيغة نيتشوية لا في صيغة ديكارتية مضطرون للشك في الحقيقة الميتافيزيقية بسبب هذا الاقتران الخطير بين الفلسفة والسياسة. فالحقيقة السياسية للأمن هي الحقيقة الميتافيزيقية للتطابق والكفاية في النزول الي النسق، الي مجرد القدرة علي التقدير والحساب. ووضع قيمة الأمن موضع الشك بالصورة الجذرية التي تتطلبها الطريقة التي

تتهددنا بها الآن يتطلب نقد الميتافيزيقا.

من ثم فهذا المأزق التاريخي لكل من الفلسفة والسياسة يدعو بالضرورة الي العودة لحدود الجذور (Heidegger, 1975)، الجذور التي تشترك فيها الفلسفة والسياسة ولكنها غير واضحة بذاتها ولا غريزية ولا بدهية؛ وهي جذور تكشف بنفسها عن تعدديتها وتعقيدها وتحولاتها وتناقضاتها وصراعاتها (Schurmann, 1990: 31)؛ جذور في حالة توسع وتعددية وانتشار مكثف؛ جذور في الأمن - أمن لم تعد تقوده الاعتبارات التجسيدية أو الإنسانية؛ أمن يأمر بالانتظام.

وليست هناك رجعة، ولكن ليس هناك أيضاً مخرج من هذه الحالة. فقد بلغ الجنس البشري حداً معيناً في عصرنا وفكرنا. وهذا الحد هو الذي أصبح يحدد مستقبل الإنسانية وذلك بسبب عولمة الفكر والسياسة الغربيين. وبالتالي فالسياسة تواجه علي أطراف الأمن نفس المهام التي تواجهها الفلسفة علي أطراف الميتافيزيقا. ونظراً لعدم وجود تغلب علي هذا الحد، فإن كلاً من الفكر الحديث والسياسة الحديثة تعد مواجهة لهذا الحد. وهي مواجهة لابد من تصميمها بحيث ترجئ إغلاق باب الفكر وإنهاء السياسة التي تهددها (Bernasconi, 1985; Chritchley, 1992; Fenves, 1993; Heidegger, 1973; Wood, 1990).

والأهم في هذا الصدد هي مسألة الحد وكيفية تحقيق إغلاق باب الفكر الرؤيوي الذي تؤدي اليه مسألة الحدود في الفكر الوجودي اللاهوتي، كالتعريف الرسمي للآخرة وكالدعوة للتسليم به أو من منظور إغلاق باب ما يمكن لنا أن نقوله أو نفعله أو نكون عليه بمقتضي تطبيقه. لذا فإن مسألة الحد يجب طرحها بطريقة تثير فكراً يقاوم نداء الفلاسفة والمؤرخين ويلتفت للتحذير بأنه إذا:

> «قُدر للمهمة الديمقراطية للحكم أن تدفن روح الجماعة الديمقراطية الخاصة بالتسييس تحت ثقل الإجماع القومي والضرورة التاريخية وأمن الدولة، فإن آليات الدولة الخاصة بالمسئولية الانتخابية تهبط الي مستوي قنوات لإنتاج الآخر الداخلي والخارجي لشن حروب أخلاقية من أنواع مألوفة تماماً ضده» (Connolly, 1991: 153)

بل ينبغي طرحها من زاوية تبقي علي حركة الأشياء («حيثما يفتقد تحديد الحدود لا شئ يظهر الي الوجود كما هو» Heidegger, 1992b: 82)؛ والتفكير المثير الذي يسعي

دوماً للإبقاء علي «لعبة الاحتمالية السياسية مفتوحة بإسقاط الإحساس بالضرورة والاكتمال والتأنق من كيانات الحياة الراسخة» (Connolly, 1991: 153).

حدود الفلسفة والسياسة

من المهم إذن أن نلاحظ أن الحد يحمل معني خاصاً ومكانة متميزة في هذا الصدد. ووضع الحدود هو إعطاء شكل. فالحد هو الذي يمكن أي شئ من الوجود (وما ليس له حد لا يمكنه الظهور). وبالتالي فالحد لا يعتبر هو حافة الشئ أو طرفه. بل قد يكون معناه تجميع أجزاء شئ - فيصبح حاضراً - وبالتالي يبدو بصورته التي يفترض أن يكون عليها. إذن فالحد هنا معناه حالة إمكانية أن يكون الشئ ما هو. إذن فكل شئ وكل مجال بحث يعد غير محدود.

إلا أن الحد له أيضاً مغزي شديد الخصوصية في هذا السياق. ويرجع مغزاه للعديد من الأسباب، أولها أن كلاً من الفلسفة والسياسة لها علاقة جوهرية بمسألة الحدود. فالفلسفة من ناحية تتدعي أن لها قدرة متميزة علي تناول حالات حد الفكر (مفاهيم الأساس الوجودي والحدود والمركز). ومن ناحية أخري، تزعم السياسة أن لها قدرة متميزة علي تناول حالات حد المشاركة بيننا (البنية الوجودية والمتطلبات الأساسية والعواطف الأساسية والترتيبات الدستورية الأساسية والتنظيم الاجتماعي الأساسي وما الي ذلك) وحد كيفية إدراكنا لتلك المشاركة في كيفية اشتراكنا في العيش معاً علي الأرض.

ثانياً، فلمسألة الحدود أهمية خاصة لأن كلاً من السياسة والفلسفة تواجه حالياً مسألة حدودها بسبل جديدة مزعجة. وقد انشغلت الفلسفة بحدودها لأن نقد الميتافيزيقا يضعها علي حد فكرها الحديث (Wood, 1990: xiv)، بينما تجد السياسة نفسها في مواجهة حد الي مدي الحدود الدقيقة والحادة التي تضعها للجماعة السياسية والهوية السياسية والحقوق السياسية؛ في التصنيع المكثف للخطر العالمي وصراع الإبادة الجماعية والاحتمال المؤكد لانقراض الأنواع بسبب أنماط حياتنا السياسية وما تنشره أنظمتها من قوة ومعرفة كاستراتيجيات مكملة للإنتاج السياسي التكنولوجي والسعي الي الجماعة والهوية والمصالح والحقوق.

وأخيراً فمسألة الحد هي القضية المحورية، لأن الفلسفة والسياسة في مواجهتهما لحدودهما بالصورة الحالية تواجه كل منهما الأخري مرة أخري. وتواجه كل منهما

الأخري بطرق تسبب قلقاً وتحدياً عميقين لكل منهما. فالفلسفة مثلاً تواجه تعقيدها فيما هو سياسي وتسيس تعقيدها فيما هو فلسفي. وعلي كل منهما أن تتناول الشئ الذي يهمها دائماً أن تضعه فيما وراء فكرها؛ فالفلسفة سياسية وليست مشروطة بما هو سياسي فقط؛ والسياسة أسلوب للوجود يجمع بين الفكر والفعل وليست مجرد طريقة فعل. «فكل حلقة دراسية فلسفية لها مغزي سياسي بالضرورة» (Derrida, 1982: 111) ولكل سياسة أرضية فلسفية ما بمقتضي طبيعتها ومفرداتها.

وحين نشير الي هذا التعقيد المتبادل لا نقصد افتراض أننا نعلم كيف يعمل وأننا نستطيع أن نحدد مدي ما تدين به السياسة للفلسفة أو ما تدين الفلسفة للسياسة. بل علي العكس. فإعادة طرح مسألة الحد يدل علي أنه لا السياسي ولا الفلسفي سابق علي الفعل الإنساني المحدد كمادة للبحث بحيث يمكن لنا أن نتطلع الي معرفته (Heidegger, 1992b: 6). وإعادة طرح مسألة الحد يدل علي أن الفلسفي والسياسي يصبحان علي ما هما عليه في حركة الحد.

من ثم فالفلسفي والسياسي مقيدان معاً: الفلسفة ودولة المدينة؛ التكنولوجيا (بمعناها عند هايدجر Lingis, 1989; Loscerbo, 1981) ونظام الدولة القومية (الدولية). إلا أن الحقيقة الواضحة المتمثلة في أن كلاً منهما مشروط بالآخر لا تحل مشكلة الكيفية، بل تكتفي بطرحها.

وحين يتحدث هايدجر - وهو مثال لمفكر يتميز فكره بتأثير إشكالي في هذا الصدد - عن الوجود باعتباره المسألة التي تحدد الفلسفة، فهو دائم الحديث عن البشر الذين ينطقون كلمة "يكون" التوكيدية. وعندما يصيغ تفسيره للإنسان باعتباره "هناك" بالنسبة للوجود أو بوصفه مثالاً خاصاً لبداء الوجود يتبدي الوجود فيه بصورة تسمح بتجربته، لأنه يتبدي في كائن هو الكائن الوحيد علي حد علمنا، ألا وهو نحن أي الكائنات التي تدرك وجودها وتتساءل عنه. وهو في الحقيقة يتبدي في كائن يعي طبيعته الفانية المحتومة والوجود بالنسبة له قضية بمقتضي وعي كل إنسان بطبيعته الفانية. وهكذا فحين يصيغ تفسيره للكائن المتمثل في كل منا، فإن هذا الوجود أيضاً قائم في عالم دائماً.

وعلي الرغم من "الأسبقية الوجودية" التي يوفق هايدجر بينها وبين مسألة الوجود (وخاصة في الجزء الثالث من Heidegger, *Being and Time*, 1988؛ انظر أيضاً Sallis,

1978 وفي مواضع أخري وخاصة في الكتابات التي تلي ما يعرف بالتحولية في أعماله) إلا أن ما يسميه تبادلية بدائية يبدو أيضاً أنه يتحقق بين مسألة الوجود ومسألة السياسة. فإذا كان الوجود يتبدي في الكائن بصورة خاصة فذلك لأن الكائن عند هايدجر حائز للوجود لدرجة أنه يسائل نفسه عن وجوده هو نفسه وعن وجود الوجود. إذن فالكائن، وخاصة كائن ما قبل سقراط والذي كانت تجربته مع الوجود الزئبقي حسب قول هايدجر تحظي بقدر كبير من العلم إلا أنها كانت تمتص في صياغة سقراط للسؤال عن الكائنات والذي تجلي في دولة المدينة. من ثم فخلاء الوجود المتمثل في فضاء دولة المدينة بقدر تجليه في أقوال هرقليطس وقصائد پارمنيدس أو تعاليم سقراط وأفلاطون وأرسطو (Caputo, 1987; Wolin, 1990).

النتائج

إن الأمن لا يمكن أن يؤخذ كأساس وجودي غير إشكالي للإنسان لأن مسألة طبيعة الوجود (طبيعة وجود الوجود ووجود الكائنات) قد أصبحت هي نفسها مثيرة للجدل منذ إثارة الجدل الشديد (عند كل من نيتشه وهايدجر) حول نفس التراث الذي تم تأمله حتي الآن. وبالتالي فإننا لا نستطيع أن نفهم مؤسسة سياسة الأمن وطريقة عملها بالإشارة الي التعبير عن ذلك الأساس في الوعي بادئ أو الفرد البيولوجي أو الجماعة أو الذات الأنانية.

وتكمن ميزة تناول الأمن من خلال فلسفة عن الحد في الطريقة التي يهتم فيها مثل هذا الفكر لا بتمييز الحقيقة الميتافيزيقية، بل بفك مغاليق القيمة، لا إنتاج معرفة يوثق بها بل بكشف عمليات التقييم وحجب الإمكانات الذي تمارسه أنظمة الحقيقة كسلطة ومعرفة. ووضع كهذا يؤكد أن الأمن يحدد عملية تقييم، وبالتالي ينبهنا الي ما تجرد من القيمة أيضاً. كما أنه يؤكد علي أن عملية كهذه ليست مجرد تحديد متناغم للقيم، بل تحرك سلسلة دينامية من التقييم (السلبي).

وفي حين أننا ليس لدينا إثارة أكبر من المفارقة الظاهرية النهائية للأمن نشكك بها في حقيقة الأمن وقيمته (القيمة الحقيقية) فمن الواضح أيضاً أن التفكير في الحد يعد في حد ذاته لعبة خطيرة. فيبدو أن التشكيك في حقيقة الأمن وقيمته ينكر علينا وسيلة البقاء في أشد الظروف خطورة، وخاصة حين يأتي غير مجهز بوعد يؤمن لنا

مفراً من (اللا) أمن أو الخطر أو نصراً نهائياً علي العنف المصاحب له. إلا أن ما يمكن أن نفعله في الوقفة التي تعلن "نهاية" السياسة الميتافيزيقية هو ما يلي. أولاً، قد تنبهنا هذه الوقفة للعنف المحتوم والأحكام الصارمة المعزولة في عمق التطبيقات الأساسية للفكر السياسي والتنظيم السياسي، وهو الأمن نفسه بالطبع، بل منبعه أيضاً - الهوية والعدالة والحب وهو أكثرها تعرضاً للإهمال - كل حب ينادي بـ "نعم" استبدادية لإخفاء "لا" عنيفة؛ كل أشكال الحب التي يشكل رفضها مناخ سياستنا ويغذيه؛ حب الحرية وحب النظام وحب الوطن وحب دار العبادة وحب الناس وحب الزعيم وحب الحزب وحب التاريخ القومي وحب الإله وحب الفرد وحب الأسرة وحب الذات. والأمن يأتي علي شكل عائل لأشكال إجبارية من الحب؛ أشكال من الحب تحجب روح الانتقام. ومن أبرزها في السياسة الحديثة هو ما يعرف "بالحب" النرجسي البدائي للحقيقة عند الواقعيين السياسيين : «كل شعور وإحساس يتضمن جزءاً من هذا الحب القديم وبعضاً من الخيال وقدراً من التحامل وقدراً من اللا معقول وقدراً من الجهل وقدراً من الخوف ومن كل ما يسهم فيه» (Neitzsche, 1974: 121).

ثانياً، فهي قد ترقي بالتطبيق التأويلي لعلم الظواهر النقدي للوجود علي الممارسات والمؤسسات السياسية. ثالثاً يمكن لها أن تسهم في تلك الاستعادة المستمرة لسؤال السياسة مما قد يرخي السيطرة التي يمارسها إصرار الأمن ومزاعمه علي خيالنا السياسي. رابعاً، فهي قد تسعي لابتكار تلك الاستراتيجيات السياسية واستكشافها والتي ينادي بها وليم كونولي (William Connolly, 1991: 138) مثلاً، وهي قادرة علي طي «السخاء اللا أدري بصورة أعمق داخل روح الجماعة الثقافية لأي مجتمع ديمقراطي». وهي في ذلك قد لا تجيب علي سؤال "وما العمل؟" وفقاً للطريقة التي يصيغها بها الأمن بصورة صارمة سواء "بالإنسان" أو بدونه، بل قد تسعي لصوغه بصورة مختلفة من قبيل "ماذا يمكن أن تصبح الممارسة السياسية للفانين المعرضين حالياً للخطر من جانب سياستهم الأمنية؟".

والافتراضات الأخري التي نود أن نقدمها فيما يتعلق بسياستنا الأمنية المتعددة الجوانب تشمل ما يلي. تعد مصادرنا الفلسفية والنظرية التقليدية غير كافية لتأمل حالة (اللا) أمن، وهو خلل يحدث أولاً في تنظير السياسة نفسها، وهناك تواطؤ عميق بين الميتافيزيقا والأمن في التراث السياسي الغربي الذي يجب استكشافه في حد ذاته.

ومن خلال سياستنا الأمنية المتعددة الجوانب يترجم خيالنا الوجودي اللاهوتي الي أنساق من الحقيقة والمؤسسات والممارسات التي تشمل الحياة السياسية الحديثة. وتتحول الميتافيزيقا الي مادة في سياسة الأمن لأن الكائن المحدد ميتافيزيقياً عليه التزام أساسي بأن يضمن الأمن. وسياسة الأمن هي الميتافيزيقا المحلية في التراث الغربي.

ثالثاً، إذا كنا لا ننكر أن لغات الخطاب والممارسات السياسية الحديثة تسعي أيضاً لاشتقاق سياسة للحقوق والحريات والمصالح من الميتافيزيقا فإن هذه السياسات تخضع في بعض الطرق الخاصة بالحالة الحديثة لعملية خفض لتصبح عوامل محددة للأمن بقدر ما تظل قيد التصور الميتافيزيقي. ولا يرجع ذلك لاكتساب مقتضيات الحرب والخطر لدينامية قوية ومنطق خاص بها (Dillon, 1989) وهو ما لاحظه هاملتن قبل أن تسعي النظريات الاستراتيجية لصنع تكنولوجيا سياسية منها من خلال قواعد إدارة الأزمات (Dillon, 1989):

«إن التدمير العنيف للأرواح والممتلكات والمصاحب للحرب والتأثير المستمر وحالة الخطر الدائمة ستجبر أكثر الدول انتماء للحرية علي اللجوء طلباً للهدوء والأمن الي المؤسسات التي تكنّ ميلاً لتدمير حقوقها المدنية والسياسية. ولمزيد من الأمن وبمرور الوقت تزداد ميلاً الي المغامرة بحريتها» (Alexander Hamilton, in Marshall, 1939)

ولا يقتصر اهتمام سياسة الأمن علي ملاحظة أن هذه المتطلبات تعمل، ولا تكتفي بادعاء أنها تقدم مجرد صورة أخري للحياة السياسية. بل تزعم أنها أصدقها.

لماذا؟ بالعودة الي ما أشرنا اليه من قبل عن السياسة والحدود ونستدعي النسق الذي يتحكم في الصيغة التكنولوجية للوجود، فهذا مرجعه أنها تتدعي التعبير عن الخط الأساسي والأرقام الفردية والأعداد العالمية والحساب النهائي - أي حالة الحد من المنظور الحسابي - الذي يجعل السياسة أمراً ممكناً. فهي لها حق محدد في المطالبة بتفسير وبإجابة علي سؤال السياسة لأنها تزعم أن لديها تفويضاً عن السياسة بمقتضٍ الخطر الأخلاقي الذي تتميز بقدرتها علي التعبير عنه. من ثم فسياسة الأمن في جوهرها هي أحد أشكال الإيمان بالغيبيات؛ فكر السياسة في ضوء آخر الأشياء، حالة الحد. ولكن لما كان الإيمان بالغيب يرتبط أيضاً ببدايات الأشياء من خلال مصطلحات متنوعة (الجوهر، السبب، النهايات، الوحي)، فإن حالة الحد تعبر أيضاً عن الميلاد وعن

السبب الأول والهدف النهائي والجوهر المحدد أو الوحي وتحقيق السياسي أيضاً. كما يدعي تحديد النهاية (حالة الحد) وسياسة الأمن إدراك ظهور السياسي (Gillespie, 1984; Krell, 1986; Schmidt, 1988). وفهم السياسي في نهاية الأمر يفسر النطاق السياسي كنطاق حسابي تتحول الممارسات السياسية فيه الي تمارين في الحساب السياسي للتجسيد الذي لا يجعل الإنسان مجرد فهرس، بل فهارس تحتاج الي تأمين.

إذن فالسياسي هنا يقوم دائماً علي دائرة مفرغة غيبية محكمة ومعقدة من نشأة الخصم الرهيب وترضخ للتفكيك علي الفور لأنها تخرق قانون اللا تناقض الذي يقضي باستحالة أن يكون الشئ شيئاً ونقيضه في الوقت نفسه. فهنا نحصل علي البداية في النهاية وعلي النهاية في البداية. وهذا الأفق الخاص بالسبب الأول المستمد من الأشياء الأخيرة هو ما يمثل الخلفية المكانية الزمانية التي تبرز الحياة السياسية وتضفي شعوراً صافياً بالهدف علي نظامها وتقدم له قاعدة تكوينية صارمة. ومهما كان الإطار السردي الذي يأتي السياسي متخفياً فيه، فإن ظهوره في سياسة الأمن يتم تفسيره في نهاية الأمر دائماً من منظور الخطر الوجودي لا الزمني؛ فحالة الطبيعة التي قال بها هوبز هي التفسير الكلاسيكي ولكنه ليس الوحيد.

وهناك افتراض رابع وهو أن سياسة الأمن هي دائماً سياسة هوية وتباين ورغبة نظراً لكونها سياسة خوف، لأن أية لغة خطاب أمنية لا تقتصر علي تحديد الخطر ومصدر التهديد فقط (Connolly, 1991). وفي إشارتنا الي ما يهددنا وفي أثناء إيجاد وسيلة للتعامل مع ما يقال إنه يوجد الاختلاف ويحشده -أي سياسة الأمن - ويضفي شكلاً وشخصية علي الإنسان وعلي نمط حياته. فهي تحدد من نحن وما هو مسموح لنا أن نفعله بتعليمنا ما نخشاه مما يختلف عنا. إذن فالاختلاف جزء مكمل لهويتنا. وليس هذا أمراً سلبياً، فالخوف يعلمنا أيضاً ما يختلف عنا وما نفتقر اليه وما يفترض أن نحرص عليه ونرعاه، وهو ما يتم التعبير عن افتقاده والخوف منه بكلمة أمن. وأي اقتصاد منطقي للأمن لا يعد بالتالي اقتصاداً منطقياً للخطر وحسب، بل اقتصاد منطقي للغياب يثير الرغبة. وبتحالف الرغبة eros والموت thanatos والذي تفرضه سياسة الهوية-الاختلاف المكملة للأمن، يصدمنا تفسير للخطر الوجودي في حالات الحب التنظيمي. والحب التنظيمي هو حب يتميز بكيفية التنظيم لا الاحتفاء بالرغبة التي يثيرها الآخر؛ وبكيفية إقصاء من يتحولون الي آخرين. موجز القول، يستحيل أن

تكون هناك سياسة أمن دون أن تكون سياسة لا أمن أيضاً. وما من سياسة أمن لا تكون في الوقت نفسه سياسة حب تنظيمي.

وهناك افتراض خامس وأخير، وهو أن سياسة الأمن المتعددة الجوانب باعتبارها التعبير السياسي عن اللاهوت الوجودي أشد ما تكون عرضة للتفكيك والنقد التأصيلي. ولما كان الأمن يفعل أشياء (التوسط بين اللاهوت الوجودي والسياسة) ولا يكتفي بتسميتها، فعلينا أن نطرح تساؤلات عنه بصيغة استفهامية نشطة من النقد التأصيلي. فمم ينشأ الطلب علي الأمن؟ وكيف يؤدي الأمن دوره؟ وما الذي يؤمّنه الأمن؟ وما هو التأمين؟ ومن الذي يتم تأمينه؟ ولما كان التأصيل والتفكيك مفعمين بالحياة لدرجة تقترب من الوجود ويركزان علي كيفية ظهور الأشياء ولا يعملان علي ما يفترض فيهما أن يكونا، فهما يحثانا علي قلب النظام المعتاد للتساؤل السياسي، وحين يبحثان عن الملحق الذي يتطلبه الأمن ولكن ينكره في تنظيم السياسة، يزعزعا استقرار الثوابت في أي نظام أمني ويرخيا "الإحساس بالحتمية أو الشرعية أو الوحدة أو الغرض" المتصل بهما (Connolly, 1991: 138).

هذه إذن هي الطريقة التي نبدأ بها في صوغ جدول أعمال جديد لتساؤلات الأمن. فلا نتساءل عن مدي فعالية أنظمتنا السياسية في الوفاء بادعائها للشرعية بتقديم الأمن لنا، بل عن الطريقة التي يجب بها تفسير مفهوم السياسة وتعريف الكون السياسي وما ينبغي تنظيمه ومحاربته وإقصاؤه بكل حزم في سبيل ضمان الأمن. لا نتساءل ما هو الخطر، بل عما يفعله أي تجسيد للخطر بنا وبمن ليسوا "نحن". لا نتساءل عما أو عمن هو مهدد بالخطر أو ما الذي ينذر بالخطر، بل عن الطريقة التي يؤدي تحديد الخطر ولغة خطابه الي تحديد "من" و"نحن" و"ما" التي يقال من ناحية إنها مهددة بالخطر، ومن ناحية أخري إنها هي مصدر الخطر، بل نتساءل كيف يؤثر أي تجسيد للخطر علينا ويجعلنا "نحن". وأخيراً لا ينبغي أن يكون السؤال عما يؤمّنه الأمن، بل عما ضاع وطواه النسيان وعمن يدفع الثمن المحتوم عما "نحن" فيه من خوف عميق.

في ضوء هذه الأفكار، فالأمن لا شأن له بهوية "قوم" يسعي لحمايتهم. بل يكشف عن تكونهم من خلال محاولات لمحو "الغريب والأجنبي والمختلف" (Nietzsche, 1974)، وهي محاولات تشكل وجودهم الفاني نفسه.

Ball, Terence, Farr, James and Hanson, Russell L (eds). (1992) *Political Innovation and Conceptual Change*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bernasconi, Robert. (1985) *The Question of Language in Heidegger's History of Being*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.

Brown, Lester R. (1977) *Redefining National Security*. Washington, DC: Worldwatch Institute, Paper No. 14.

Brown, Nerville (1989) 'Climate ecology and international security', *Survival*, 31 (6): 1-30.

Buzan, Barry (1991) *People, States and Fear*, 2nd edn. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.

Campbell, David (1992) *Writing Security*. Manchester: Manchester University Press.

Campbell, David and Dillon, Michael (eds)(1993) *The Political Subject of Violence*. Manchester: Manchester University Press.

Caputo, John (1987) *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*. Bloomington: Indiana University Press.

Connolly, William (1991) *Identity/Difference*. Ithaca: Cornell University Press.

Critchley, Simon (1992) *The Ethics of Deconstruction*. Oxford: Basil Blackwell.

Dandeker, Christopher (1990) *Surveillance, Power and Modernity. Bureaucracy and Discipline from 1700 to the Present Day*. Cambridge: Polity Press.

der Derian, James and Shapiro, Michael J. (eds) (1989) *International/ Intertextual. Postmodern Readings of World Politics*. Lexington, MA: Lexington Books.

Derrida, Jacques (1982) 'The ends of man', in *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press.

Dillon, Michael (1989) *The Falklands: Politics and War*. London: Macmillan.

Dyer, Hugh (1992) 'Globalisation and environmental change: normative dimensions', Paper presented to the British International Studies Association, Annual Conference.

Ekstein, Morris (1989) *Rites of Spring. The Great War and the Birth of the Modern Age*. London: Bantam Press.

Fenves, Peter (1993) *Raising the Tone of Philosophy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Foucault, Michel (1980) *Herculine Barbin. Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-Century French Hermaphrodite*. New York: Pantheon Books.

Foucault, Michel (1987a) *The History of Sexuality: Vol. 1. An Introduction*.

Harmonsworth: Penguin Books.
Foucault, Michel (1987b) *The History of Sexuality: Vol. 2. The Use of Pleasure*. Harmonsworth: Penguin Books.
Fraser, Nancy (1984) 'The French Derrideans: politicising deconstruction of deconstructing the political?' *New German Critique*, 33 (3): 127-54.
Giddens, Anthony (1990) *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
Giddens, Anthony (1991) *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity Press.
Gillespie, Michael Allen (1984) *Hegel, Heidegger and the Ground of History*. Chicago: Chicago University Press.
Guignon, Charles (ed.) (1993) *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press.
Hancock, Ralph C. (1989) *Calvin and the Foundations of Modern Politics*. Ithaca: Cornell University Press.
Heidegger, Martin (1972) 'The end of philosophy and the task of thinking', *On Time and Being*, trans. Joan Stambaugh. New York: Harper & Row.
Heidegger, Martin (1973) *The end of philosophy*. trans. Joan Stambaugh. New York: Harper & Row.
Heidegger, Martin (1975) 'The origin of the work of art', *On Poetry, Language and Thought*, trans. Albert Hofstadter. New York: Harper & Row.
Heidegger, Martin (1988) *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson. Oxford: Basil Blackwell.
Heidegger, Martin (1992a) *Parmenides*, trans. Andre Schuwer and Richard Rojcewicz. Bloomington: Indiana University Press.
Heidegger, Martin (1992b) *The Metaphysical Foundation of Logic*, trans. Michael Heim. Bloomington: Indiana University Press.
Homer-Dixon, Thomas F. (1991) 'On the threshold: environmental changes as causes of acute conflict', *International Security*, 16 (2).
Ingram, David (1988) 'The retreat of the political in the modern age: Jean-Luc Nancy on totalitarianism and community', *Research in phenomenology*, 18.
Kearney, Richard (1988) *The Wake of Imagination*. London: Hutchinson.
Kearney, Richard (1991) *Poetics of Imagining: from Husserl to Lyotard*. London: Harper Collins.
Koselleck, Reinhard (1982) 'Begriffsheschichte and social history', *Economy and Society*, 11.(4): 409-27.
Krell, David Farrell (1986) *Intimations of Mortality, Time, Truth and Finitude in Heidegger's Thinking of Being*. University Park Pennsylvania: Pennsylvania State

University Press.
Levinas, Emmanuel (1991a) 'Philosophy and awakening', in Eduardo Cadava, Peter Connor and Jean-Luc Nancy (eds), *Who Comes After the Subject*. London: Routledge.
Levinas, Emmanuel (1991b) *Totality and Infinity*, trans. Alfonso Lingis. Dordrecht: Kulwer Academic Publishers.
Lingis, Alfonso (1989) *Death bound Subjectivity*. Bloomington: Indiana University Press.
.Llewlyn, John (1985) *Beyond Metaphysics? The Hermeneutic Circle in Continental Philosophy*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
Loscerbo, John (1981) *Being and Tehnology. A Study in the Philosophy of Martin Heidegger*. The Hague: Martinus Nijhoff.
Marshall, James (1939) Swords and Symbols. The Techniques of Sovereignty. London: Oxford University Press.
Marx, Werner (1971) *Heidegger and the Tradition*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
.Mathews, Jessica T. (1989) 'Redefining security', *Foreign Affairs*, 68 (2): 162-72.
Muller-Lauter, Wolfgang (1992/1993) 'The spirit of revenge and the eternal recurrence. On Heidegger's later interpretation of Nietzsche', *Journal of Nietzsche Studies*, 4-6: 127-53.
Nancy Jean-Luc (1988) *L'L.cperience de la Liberté*. Paris: Editions Galilée.
Nancy Jean-Luc (1991) *The Inoperativ e Community*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
Nietzsche, F. W. (1974) *The Gay Science*, trans. Walter Kaufmann. New York: Vintage Books.
Oakeshott, Michael (1991) *Rationalism in Politics and Other Essays*. Indianapolis: Liberty Press.
Pearton, Maurice (1991) *The Knowledgable State. Diplomacy, War and Technology Since 1830*. London: Burnett Books.
Pirage, Denniss (1991) 'Environmental security and social evolution', *International Studies Notes*, 16 (1): 8-12.
Pöggeler, Otto (1990) *Martin Heidegger's Path of Thinking*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
Renner, Michael (1989) *National Security. The Economic and Environmental. Dimensions*. Washington, DC: Worldwatch Institute, Paper No. 89.

Richter, Melvin (1986) 'Conceptual history (*Begriffsgeschichte)* and political theory', *Political Theory* , 14 (4): 604-37.

Richter, Melvin (1990) 'Reconstructing the history of political languages: Pocock Skinner, and the *Geschichtlich Grundbegriffe', History and Theory . Studies in the Philosophy of History* , 29 (1): 38-70.

Rosen, Stanley (1989) *The Ancients and the Moderns. Rethinking Modernity* . London: Yale University Press.

Sallis, John (ed) (1970) *Heidegger and Path of Thinking* . Pittsburgh: Duquesne University Press.

Sallis, John (1978) 'Where does Being and Time begin?' in Frederick Elliston (ed.), *Heidegger's Existential Analytic* . The Hague: Mouton Publishers Ltd.

Schmidt, Dennis J. (1988) *The Ubiquity of the Finite. Hegel, Heidegger and the Entitlements of Philosophy* . Cambridge, MA: MIT Press.

Schmidt, Dennis J. (1991) 'Changing the subject: Heidegger, the National and Epochal' in *Heidegger and the Political . The Graduate Faculty Philosophy Journal* , 14 (2)-15 (1).

Schurmann, Reiner (1990) Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy . Bloomington: Indiana University Press.

Stambaugh, Joan (1972) *Time and Being* . New York: Harper Torch Books.

Taylor, Charles (1993) 'Engaged agency and background', in Charles Guignon (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger* . Cambridge: Cambridge University Press.

Ullman, Richard H. (1989) 'Redefining security', *International Security* , 8 (1).

Vattimo, Gianni (1993) *The Adventure of Difference. Philosophy after Nietzsche and Heidegger* . Oxford: Polity Press.

Walker, R. B. J. (1993) *Inside Outside: International Relations as Political Theory* . Cambridge: Cambridge University Press.

Wolin, Richard (1990) *The Politics of Being. The Political Thought of Martin Heidegger* . New York: Columbia Press.

Wolin, Sheldon (1961) *Politics and Vision* . London: George Allen & Unwin.

Wood, David (1990) *Philosophy at the Limit* . London: Unwin Hyman.

Wright, Quincy (1942) *A Study of War, Vol. 2.* Chicago: Chicago University Press.

١٠. السواء والاستثناء والمعرفة المضادة

عن تاريخ افتتان حديث

بينو واجنر

سنتناول في هذا الفصل واحدة من المسلمات المعرفية التي استطاعت أن تفلت من سلسلة من التحولات المتتابعة والمتزامنة، ألا وهي الحكمة المستقرة للفطرة السليمة من عصر ما قبل التنوير الي حقبة الحداثة الكلاسيكية وحتي حاضر يميل بعض المراقبين لتسميته بعد الحديث أو بعد التاريخي؛ وقد تم دمجها في مجالات متباينة من المعرفة كالطب والقانون وعلم الاجتماع والسياسة والفنون وفيما يعرف "بالرأي العام". وتناولنا لما يبدو لأول وهلة وكأنه "عنصر عالمي" من عناصر المعرفة الحديثة يسعي لتقديم رؤية عن العلاقة المتبادلة بين الحداثة و"الآخر" بالنسبة لها أو بينها وبين المشروعات المضادة لها، وهي علاقة تختلف عن المفاهيم السابقة عليها "كجدلية التنوير" وعن الأنماط اللاحقة من "الحداثة الانعكاسية". والقاسم المشترك بينهما هو نزعة الشك تجاه فكرة صدع نوعي (علي أي مستوي وصفي) بين "الحداثة" و"ما بعد الحداثة".

(١)

«إن السوي لا يثبت شيئاً، أما الاستثناء فيثبت كل شئ» (Schmitt, 1922: 22).(١)

حين نادي كارل شميت بهذه العبارة لأول مرة في تشخيصه لعصره في عام ١٩٢٢، لم يكن يعلم شيئاً بالطبع عن التحليل الفذ الذي نشره "توري محافظ" آخر هو أرنولد جيلين بعد ذلك بأربعين عاماً تحت عنوان 'On cultural crystalization' (عن التبلور الثقافي، Arnold Gehlen, 1961).(٢) في هذا التحليل يربط جيلين بعض المفاهيم الأساسية الخاصة بنظرية الأنساق الاجتماعية التي وضعها نيكلاس لومان Niklas

Luhmann في العقدين التاليين بالنتائج الأساسية لتقرير ليوتار عن "الحالة بعد الحديثة" (Lyotard, 1984). ويري جيلين أن العملية التاريخية للتمييز الوظيفي بين المجتمعات خلقت شبكة محكمة من التطبيقات ولغات الخطاب المتخصصة ("لغات اصطلاحية") يصيغ كل منها مجموعته الخاصة من المشكلات والحلول ويحقق لنفسه نوعاً "قطاعياً" محدداً من التقدم. ويستحيل "تحويل" أي من تطورات التكنولوجيا والتخطيط الاجتماعي والإدارة الاقتصادية والفنون وما اليها الي تقدم في أي من المجالات التخصصية الأخري، بل لم يعد هناك أمل في إيجاد تعريف شامل "للتقدم" يماثل تصوره في تراث الفلسفة والتاريخ. وفي حين يفصل التمييز كلاً من مجالات التطبيق والمعرفة عن الآخر، فإن التخصصية المتناظرة تقيم سداً منيعاً أمام التواصل المباشر بين الخبراء وغير الخبراء ("العوام") (Gehlen, 1961: 317). وهذه الحالة من "التبلور الثقافي" في رأي جيلين (1961: 312, 321) تتميز بدمج ما وراء لغات الخطاب التقليدية كالدين أو الفلسفة في مختلف المجالات الوظيفية والاستعاضة التدريجية عنها "بثقافة مؤطرة" علمية "للآلة المثلي" (1961: 320). أما القوانين التقليدية الإجمالية للمطابقة والتوجيه والتي كانت تقوم علي وضع استثنائي (معجزة أو غزو) وما سبقها في خطة التنوير (الثورة، العقل) فقد أضحت مستحيلة بنيوياً؛ ولم تبق "التوجهات الأساسية الكبري" سواء الدينية أو الفلسفية أو السياسية والتي ظلت تصاحب المجتمعات وتكملها حتي القرن التاسع عشر وطوال سنواته قائمة إلا "كنماذج خاوية" (1961: 315). وقد ماتت المقدمات المنطقية للتنوير واستمرت نتائجها في رأي جيلين (cf. Habermas, 1988: 11). ويتنبأ تحليله بما ظهر من جديد في نظرية لومان الاجتماعية كاستحالة إيجاد وصف ذاتي للمجتمع الحديث وهويات تجسيدية ملزمة (Luhmann, 1987: 162) وبما أعاد ليوتار اكتشافه بعد جيلين بعقدين وهو نهاية "القصة الكبري للشرعية" (Lyotard, 1984).(٣)

وإذا قرأنا أشد رسائل كارل شميت إثارة للجدل، يتضح أن ربط "مفهوم السياسي" بالاستثناء عنده كان رد فعل للحالة التي وصفها جيلين ومن سبقه.(٤) وأمام تحدي النسبية والتمييز، يسعي شميت للإبقاء علي "التوجهات الأساسية الكبري" بتحويل عنصرها المركزي، وهو الوضع الاستثنائي، وإعادة إقراره كوضع مكمل "حقيقي" بتحويل بؤرة التركيز عن القالب المرجعي المكاني الي نظيره الزماني.(٥) ومن الغريب

أن هذا المشروع لم يتعرض لنقد علمي يكاد يكون إجماعياً إلا بعد فشله في النواحي العسكرية والسياسية والأخلاقية. والأغرب أنه علي الرغم من كل ما ظهر من تعليمات بالحديد والحبر، ظل المفكرون والقائمون علي السياسة في كل أنحاء العالم يعودون لفرضية شميت سيئة السمعة لا لشئ إلا لتلقي الدرس من جيلين. وفي عام ١٩٧٧، أرادت جماعة الجيش الأحمر الإرهابية أن تمزق "القناع القانوني" عن وجه الدولة الألمانية الغربية "الفاشية"، إلا أنها وجدت نفسها تواجه حرباً "ولكن بالمعني المجازي للكلمة" حيث قامت إحدي الصحف اليومية الكبري بإدارة المعركة الرمزية ضد الإرهاب والمتعاطفين معه في وسائل الإعلام العامة (Wagner, 1991a: 198; Wellmer, 1979: 269ff). وبعد ثلاث عشرة سنة، أراد صدام حسين أن يبين خط المعركة الحقيقية الذي يفصل بين العالمين الإسلامي والغربي، إلا أنه هزم هو أيضاً في حرب «لم تنشب علي الإطلاق» حسب قول بودريار (1991).[٦] وبعد ذلك بقليل، أراد جاناجو و يوجو وعصابتهما في الاتحاد السوفيتي أن يبينا الحالة الحقيقية للأزمة القومية بفرض حالة طوارئ علي البلاد، ولكن كان عليهم أن يعترفوا بعد أن ظل جنودهم بدباباتهم في الشوارع لمدة ثلاثة أيام بأن «الانقلاب وقع بطريق الخطأ».

(٢)

هذه الملحوظات تقودني مرة أخري لطرح تساؤلات عن الأنماط الحديثة للتوجيه الثقافي بصورة أكثر تحديداً، وهي تساؤلات كان جيلين قد أجاب عليها إجابة جازمة. فماذا حدث للحالة الاستثنائية؟ وكيف يمكن تفسير تحولها من واقع "أمبيريقي" الي الوجود "الوحشي" لعصرنا بكل ما يستهلكه من طاقة فكرية وسياسية وثقافية ومادية؟[٧] إذا أردنا الإجابة علي هذا السؤال، علينا أن نكوّن وجهة نظر تذهب الي ما وراء البدائل المتاحة كالتقليل من أهمية الاستراتيجيات الاستثنائية للمعرفة (وهو ما فعله لومان)[٨] أو إرجاع نمط وجودها الراهن الي تطورات وراء الحداثة والتاريخ "كالتبلور الثقافي" أو اتجاه أي نسق نحو فاقد الطاقة (Hans Magnus Enzensberger)[٩] والمحاكاة (Jean Baudrillard).[١٠] وللإفلات من هذا الاختيار غير المرغوب فيه بين الإفراط والتفريط سنركز علي مفهوم "السواء والتطبيع" normality/normalization كمبدأ ثقافي تنظيمي لكي نعيد بناء تاريخ الحالة الاستثنائية في إطار نمط من الحداثة

مجرد من أية مدلولات ضمنية معيارية غير مبررة من البداية، فنتفادي بذلك "التصنيفات شبه المعرفية" (Hunter, 1984) "كالأزمة" و"الاضمحلال" والتي تنظم الوصف الذاتي للحداثة في العادة.

ويعيدنا هذا الي كارل شميت وفصله بين السوي والاستثنائي. والاستثناء في نموذج شميت يستحيل توقعه وترميزه بالمعايير القانونية. وفي أفضل الأحوال «يمكن تمييزه كحالة من الخطر الشديد، خطر علي وجود الدولة وما اليها، ولكن لا سبيل للالتفاف حوله وإخضاعه لقانون معد سلفاً» (1985: 6). وتتمثل أعلي سلطة مباشرة وهي السيادة «فيمن يحدد الاستثناء» (1985: 5) أي «ما إذا كان هناك ضرورة ملحة وما يجب عمله لإبعادها» (1985: 7)، وهو ما يعني أن القرار السيادي له دائماً جانب إدراكي وآخر عملي، وهو الإدراك الفعال الأول. ويرتبط التمييز الإدراكي بين "السواء" و "(الحالة) الاستثنائية" ارتباطاً مباشراً بالنتيجة العملية للسواء.

والسيادة بهذا المعني كانت لها "حقبتها الكلاسيكية" إبان القرنين السادس عشر والسابع عشر، وهو "عصر القانون الأوربي العام" (Schmitt, 1963: 17). وبإحلال تنظيم المجتمع والصراع بين العائلات والقبائل محل السياسة واستبدال العقائد "بالسلام والأمن والنظام" في الداخل، وضعت الدول الإقليمية الحديثة النشأة حداً لحزازات العصور الوسطي. وبذلك أصبح القرار السياسي في تحديد الصديق والعدو مسألة تحتكرها الدولة، وبالتالي أصبحت "الحرب" و"العدو" من تصنيفات السياسة الخارجية ومجالها المرجعي هو الصراعات المنظمة قانونياً بين دول ذات سيادة متساوية (من حيث المبدأ): «حتي العدو له مكانته، فهو ليس بمجرم» (Scmitt, 1963: 10f). وكانت الحالة الاستثنائية هي مفتاح حقيقة السلطة السياسية (شرعيتها أو عدم مشروعيتها).

وهناك قراءة عكسية لهذا الارتباط الكلاسيكي بين الاستثناء والمعرفة يقدمه ميشيل فوكو في علم آثار أنظمة السلطة. وفيه يتحول موقف المراقب من مركز السلطة الي الهامش، من الدستور وتأكيد السلطة الي التشكيك فيها وتدميرها. ويوضح فوكو (1986) أنه مع "تأميم" الدول الأوربية الجديدة للحرب نشأت لغة خطاب تواجه النمط "الروماني" للتاريخ وسرده الخاص باستمرارية السيادة وعالميتها ومكانتها بالمعرفة السياسية التاريخية بالمعني الحديث لأول مرة في تاريخ الغرب. وكاللاهوت السياسي عند شميت، يريد هذا التاريخ المضاد أن يبقي ذكري الصراعات العنيفة الجامحة التي

تسبق أي نظام قانوني ثابت حية. إلا أن الأول يستهدف الحفاظ علي حالة الطوارئ والتحكم فيها(١١) كأحد عناصر نظام سلطوي مستقر، بينما يعمل الأخير في الاتجاه العكسي، فينصب اهتمامه علي كشف هذه الصراعات "المنسية" داخل النظام السياسي أو وراءه وعلي فك رموزها لا علي الصراعات المحتملة بين الدول ذات السيادة. والتاريخ المضاد كاللاهوت السياسي يشكك في العالمية والتوازن وفي شرط لغة الخطاب الفلسفية-القانونية وبؤرة تركيزها بتأكيده علي استحالة خفض حدة الصراع "العنيف الي مستوي التقنين العقلاني والمعقول. إلا أن الحقيقة هذه المرة لا ترتبط بتنفيذ السلطة العليا، بل بالمعاناة التي حدثت وأخفيت باسم نفس تلك السلطة:

> «إنها الوضع اللا مركزي الذي يساعدنا علي فك رموز الحقيقة وعلي التخلص من كل الأوهام والأخطاء التي تريد أن توهمنا بأننا نحيا في عالم يسوده السلام والنظام. وكلما ابتعدنا عن المركز كلما زادت رؤيتنا للحقيقة». (Foucault, 1986: 15)

وقد تأثر كل من نهجي المعرفة الاستثنائيين الجذبي مركزي والطردي مركزي بالتحولات الجذرية في مجالي السياسة والمعرفة علي مدار القرن التاسع عشر. وبينما يتحسر شميت علي إهانة الحالة "الكلاسيكية" والهبوط بها الي مجرد وظيفة مجتمعية، يقدم فوكو منظوراً أكثر تحليلية. فقد حلت لغة خطاب مرموزة "جدلياً" ومجملة ومعقلنة، أي "الصراع الطبقي" محل التاريخ المضاد الجزئي غير القياسي، أي "الصراع العرقي" حسب تسمية فوكو. وفي الوقت نفسه، استبدل بالبعد السياسي التاريخي للجثة المعرفية المتبقية من الصراع العرقي غير القياسي لغة خطاب بيولوجية طبية جديدة، وفسد النمط الاستراتيجي من المعرفة المضادة واستعيض عنها بحالة أحادية من العنصرية (Foucault, 1986: 25ff). وشخصية الحاكم القادر علي إدراك النظام السياسي الحقيقي وبيانه حلت محله مجموعة وظائف التطبيعية التي تعمل فيما وراء الفروق الكلاسيكية بين الصديق والعدو أو بين الحرب والسلام. وتحولت الدولة الكلاسيكية حسب قول شميت الي ""دولة لا أدرية"، وتلاشت الفروق التي تنظم السلطة السياسية (Schmitt, 1963: 88ff).

(٣)

هنا يتحرك المفهوم الأساسي "للسواء والتطبيع" نحو البؤرة. ففي فرنسا، بدأ هذا التاريخ بالإصلاح المتزامن لنظامي التعليم والصحة بعد الثورة الفرنسية. وإذا أخذنا حالة الصحة العضوية المستقرة كنموذج، نجد أن "السوي" أصبح هو السمة الرسمية للمدارس المهنية الفرنسية ecoles normales. وقد واكب الانتشار المؤسسي للمصطلح الجديد تحول معرفي حاد انبثق عن مجال الطب.

وبظهور الفكرة الحديثة التي تري أن الإنسانية ليست علي طرف نقيض من الطبيعة بل ينبغي أن تخضعها وتتحكم فيها، بدأ المفهوم الطبي للمرض كموقف "جدلي"، أي صراع الكائن الحي ضد قوة أجنبية خارجية مختلفة نوعياً في التداعي تدريجياً. وفي سنة ١٨٢٨ بلغ هذا التحول المعرفي ذروته في "مبدأ بروسيه" الشهير الذي يذهب الي أن كل الأمراض يمكن إرجاعها «لزيادة في تهيج النسيج أو لنقص فيه» (Canguilhem, 1974: 25). وعادت الصحة والمرض والسوي والاستثنائي للظهور علي طرفي نقيض متمايزين من حيث النوع. فتحول المرض عند كانجيليم من مصدر خوف وموضع احترام بالنسبة للشخص السليم الي مادة للبحث العلمي بالنسبة للمتخصص في الصحة (1974: 22). وحققت الشخصية المعرفية نجاحاً سريعاً في علم الاجتماع والديمغرافيا والاقتصاد لعدة أسباب بدءاً من المكانة العلمية للطب وحتي الصلة المجازية التقليدية بين الجسم والمجتمع. ولنلقِ الآن نظرة عن كثب علي بعض مدلولات هذا التحول المعرفي.

١. الاستثنائي، من هبة الي مسلّمة: لم تعد معرفة ما يعد سوياً تتوقف علي المثال قبل المنطقي. بل أصبح الاستثنائي ينتمي الي السوي في إطار مجال متطابق من المسلمات أو الافتراضات العلمية. ففي مقال عن البنية المعرفية لفكر فوكو، يوضح بيير ماكيري (Pierre Macherey, 1991) كيفية ارتباط هذا التحول من معيار فائق الي معيار متأصل بإنتاجية المعيار. فالمعيار - وقد نضيف اليه الاستثناء - يتولد في تزامن مع تولد مجاله التطبيقي وفي داخله (1991: 186f). ونتيجة لهذه التولد الذاتي للمعيار، يمكن حدوث كل أنواع الاستثناءات وتحليلها وتطبيعها تحت سيطرة تجريبية. بل إن العديد من الاستثناءات التي كانت "تحدث" سابقاً للأفراد أو المجتمعات (من أوبئة وأزمات اقتصادية وتحولات ديمغرافية مفاجئة) أصبح من الممكن اعتبارها "تجارب حياتية حقيقية" وتقييمها بنوازع تجريبية موجودة دائماً. (ومن الأمثلة الصارخة

والحديثة نسبياً الدور المأساوي لجون كيندي في نظرية الاتصال المكثف. فيقال إن فريقاً بحثياً كبير العدد والعدة ظل لعدة أسابيع في انتظار حدث يسمح بدراسة "ميدانية" عن نشر خبر عن حدث قومي مهم حين أتاح لهم اغتيال الرئيس فرصة القرن. ويعد هذا النوع من الموضوعية العلمية الصحفية و... مثالاً صارخاً علي التحول من الأخلاقية الي السواء).

٢. من الانقطاع الي الاستمرارية: يصف يورجن لينك نمط عمل هذه النوازع بأنها "استمرار لحالات الانقطاع الجوهرية" (Jürgen Link, 1992: 65). فلكي نحدد موقع أشياء متباينة نوعياً (كالصحة والمرض مثلاً) في حقل متجانس من النسبية، فلابد من إيجاد أداة مشتركة للمقارنة بين هذه الأشياء. وتحقق ذلك في مجال الطب باتخاذ التهيج كمصطلح مرجعي للصحة والمرض. وبنفس الطريقة يمكن دمج فروق نوعية كالاختلافات الطبقية في معدلات متصلة من مستويات الدخل تساعد علي تفسير وضع صاحب كل دخل فردي كمحصلة لتوزيع عشوائي (مع قيام العشوائية علي المبدأ الليبرالي "لتكافؤ الفرص" بالطبع) (Link, 1992: 65). إلا أن نقل هذا التكنيك من الحياة المادية الي الحياة الاجتماعية له نتائجه بالنسبة للتاريخ المعرفي للاستثناء.

٣. أسبقية مخالفة القاعدة: في محاولته للاستعانة ببعض عناصر فلسفة الحياة في نقده المعرفي، يحدد كانجيليم (1974) الفروق بين نمط الوجود الذي يمكن إرجاعه للسوي في الكائن البيولوجي من ناحية والتنظيم الاجتماعي من ناحية أخري. فالقواعد التي تضمن السواء وتحدده في الكائن الحي تعد جوهرية وحاضرة وغير متعمدة. وليس ثم فارق زمني أو مكاني بين القاعدة والتقنين. وفي التنظيم الاجتماعي، لابد من ترسيخ القواعد وتلقينها وتعلمها وتذكرها وتطبيقها. وهناك فارق بين القاعدة والتقنين (Canguilhem, 1974: 172ff). وهذا الفارق في رأينا يعد ضرورياً لفهم نمط الاستنساخ الذي تتخذه السلطة فيما أسماه فوكو "المجتمعات التطبيعية". وهذا الفارق أولاً وقبل كل شئ يدل ضمنياً علي أسبقية انتهاك القاعدة. فإن لم يتعايش التقنين مع القاعدة فهو يحتاج الي المخالفة كزناد إن صح التعبير. وهذا يدل ضمنياً أيضاً علي أن القاعدة علي الرغم من أسبقيتها من الناحية المنطقية تعتبر ثانوية من الناحية التاريخية بالنسبة للمخالفة (1974: 166ff). والسوي في حاجة الي الاستثنائي كتابع له. والحالة الاستثنائية لا تفلت من حالة السواء، بل تقوم بدور إشارة بدء لإجراءات إعادة

التطبيع. وإذا سلمنا بهذا الرأي الرسمي، فعلينا أيضاً أن نسلم بعكسه أي بالطابع الجدلي للسوي.

٤. الطابع الجدلي للسوي:

«والسوي ليس مصطلحاً جامداً ساكناً، بل مصطلح دينامي جدلي. والتطبيع معناه أن تفرض علي كائن أو شئ طلباً يجعل تعددية هذا الشئ يبدو غريباً بل معادياً. والمفهوم جدلي من حيث أنه ينبذ ما لا يخضع لسلطته وفي الوقت نفسه يصر علي استيعابه». (Canguilhem, 1974: 163)

وعندما تبني أوجوست كونت مبدأ بروسيه وقام بتعديله وفقاً لهذا التعريف، فقد كان هذا يرجع لوجهة نظره السسيولوجية لا الي قوة ما كامنة في مفهوم ما (Lepenies, 1981: 242ff). وفي حين كان كونت ملتزماً بالمبدأ المنهجي للاستمرارية القياسية بين السوي والمرَضي، فقد تجاهل المبدأ الفلسفي لتجانسهما النوعي. واهتمامه بالتحكم الاجتماعي وإيمانه بالتقارب العضوي للمعايير الاجتماعية نحو التقنين الذاتي للكل قد جعله فلسفياً مشايعاً لمسلمة حيوية وضعها خاڤيير بيشا Xavier Bichat الذي كانت الحياة عنده هي «مجموع الوظائف التي تقاوم الموت» (Canguilhem, 1981: 224). وهكذا فقد طبق كونت سلسلة من المتقابلات "العاقلة"-"غير العاقلة" المفترض وجودها سلفاً علي مجالات مرجعية مختلفة كالمنهجية الفلسفية ونظرية التاريخ والتعليم العام. وكان هذا المزيج من تدريجية بروسيه وحيوية بيشا هو الذي أضفي علي القرن التاسع عشر ما أسماه ليبينيز «طبيعة الوجود الجديدة» للمرض، البيولوجي والاجتماعي (Lepenies, 1981: 245). ومع ذلك، فالحديث ببساطةعن "طبيعة وجود جديدة" في هذا السياق يبدو سطحياً نوعاً ما. وما نتناوله هنا ليس إلا التحول الحاسم لطبيعة وجود من الدرجة الأولي أو طبيعة وجود الموجودات. وكان التعارض بين السوي والاستثنائي لم يعد مرموزاً ومستقراً من جانب المعرفة التقليدية، بل كان قد أصبح دينامياً و"متعدد الوظائف"، أي يمكن إعادة تدوينه بسهولة وتطبيقه علي كل أنواع الاستثناءات من "الشذوذ المرَضي" ومروراً "بالانتهاكات" القانونية وحتي "حالات الطوارئ" السياسية. ولا تقوم هوية هذا التعارض علي مادة دعامتيها، بل علي الاختلاف بينهما. من ثم فقد نميز "طبيعة الوجود الجديدة" بأنها طبيعة وجود من الدرجة الثانية أو طبيعة وجود خاصة بالاختلاف. بعبارة أخري، فنوازع التطبيع التي تحولت الي طبيعة وجود كانت قد

استوعبت القدرات الجدلية للصراعات الوجودية (الصحة في مقابل المرض، الحياة في مقابل الموت، الصديق في مقابل العدو)، ولكنها لم تستوعب رموز التحكم التقليدية المقابلة، وهو ما يعيدنا الي محاولة كارل شميت مواجهة السواء[١٢] باستثنائية مكثفة.

(٤)

«إن السوي لا يثبت شيئاً، أما الاستثنائي فيثبت كل شئ». بهذا الفصل البدهي، يوهم شميت (Schmitt, 1922: 22) بعبور شبكة العلاقات الدائرية والنسبية التي كانت قد أقيمت بين السوي والاستثنائي في القرن التاسع عشر. وهو يهدف الي بناء إطار معرفي أو مشهد لإعادة توحيد الإدراك الحسي والمعرفة؛ إطار يضمن ظهور الحقيقة قبل الاستطرادية كإمكانية ملموسة. وبالنسبة لتشخيصه، فاستثنائيته تتوافق مع مراقبين معاصرين من أمثال بنجامين وبلوك ولوكاش وغيرهم ممن يشهدون تداعي الإدراك الحسي البشري في مواجهة ثقافة السواء ويريدون العودة الي افتراضات جديدة لصيغة إجمالية من الإدراك الحسي.[١٣] ولكنها جديدة علي أية حال نظراً لعلاقتها بالنزعة الفوقية للسواء، وهي علاقة ربما يكون شميت نفسه قد وصفها "بالمأساوية". ولنتناول ذلك في ثلاث خطوات.

١. في عبارته التي نصها «في الاستثنائي تخترق قوة الحياة الحقيقية قشرة لآلية أصيبت بالخمول بسبب التكرار» يزيد شميت (Schmitt, 1985: 15) من إيضاح فرضيته. "فالحياة" هي الدالة التي أضفي بها سواء القرن التاسع عشر التطوري الشرعية والتقنين علي عملياته المتعددة الأبعاد والاتجاهات. وقد غيرت هذه الدالة مدلولها تغييراً جذرياً في سرد شميت. ونفس المثال الذي يضمن اتجاه كل المعايير نحو التقنين الذاتي في معركة لا تنتهي للحياة ضد الموت يقف الآن الي جانب الموت؛ آلية خاملة أو كما يقول شميت في الباب الثالث من كتابه *Political Theology* (اللاهوت السياسي): «إن الآلة باتت تدير نفسها الآن» (1985: 48). فما يراه كونت "حياة" أو مثالاً يضع المعايير لا يعد شيئاً في حد ذاته، بل إن «مجمل وظائفه التطبيعية» عند شميت ليس سوي "إطار الحياة" Lebensverhärltnis وليس "الحياة الحقيقية" wirkliches Leben،[١٤] وبالتالي فهو ليس إلا أداة المعايير لا مصدرها.

«إن الاستثنائي (أي الحياة الحقيقية عند شميت) يظهر في شكله المطلق عندما

يتحتم أولاً إيجاد وضع يمكن لأحكام القانون فيه أن تتسم بالشرعية. فكل معيار عام يتطلب إطار حياة يومياً سوياً يمكن تطبيقه عليه ويخضع لقوانينه». (1985: 13)

وكما يفعل كونت، يسلم شميت بأسبقية انتهاك القاعدة. وعلي خلاف كونت، نجده يميز حالة بعينها تقاطع فيها الاستمرارية والتكرار بين الانتهاك والقاعدة. وفي هذه الحالة من "الاستثناء المطلق" تحتاج أداة التداخل الي فعل إبداع بالإضافة الي مبدع: «لابد من إيجاد موقف سوي، والحاكم هو الذي يقرر ما إذا كان هذا الموقف السوي موجوداً بالفعل» (1985: 13). ويبدو أن شميت لا يهتم بتطبيقات التطبيع وخطواته نفسها قدر اهتمامه بوجود نظام للتطبيع يترك لذاته. ولكن لماذا ينبغي علينا أن نعتمد بهذا القدر علي تدخل سيادي من حين لآخر؟

٢. يجيب شميت بأن «الحياة الحقيقية هي دائماً الحياة التي تدركها الحواس» وفلسفة الحياة التي تتسم بالأصالة هي فلسفة الحياة التي تدركها الحواس، فلسفة «لا تنسحب من الاستثناء والحالة غير العادية، بل لابد أن تهتم بها لأقصي درجة» (1985: 15). والحياة التي تدركها الحواس، أي حياة شعب بعينه (شعب لديه القدرة علي تكوين وحدة سياسية لها أرض إقليمية محددة)، حياة لا تصنف بمعايير عالمية (كالإنسانية والسلام والتقدم) ولا تقبل التحول الي حياة شعب آخر. وتتحد الحياة التي تدركها الحواس بنمط الحياة Lebensart، والحاكم هو من له القدرة علي تقديم تجانس نمط الحياة Lebensart وإطار الحياة Lebensverhältnis (تجانس نمط حياة موروث وإطار حياة فعلي)، تجانس يتهدده دائماً أنماط حياة الشعوب أخري. إذن فمبدأ الحياة عند شميت ليس الصراع مع الموت، بل ضد الحياة، الحياة المعادية وحياة العدو، مع المجازفة بالحياة الذاتية الفردية. والعالم كيان تعددي سياسي وليس كوناً واحداً في مسيرته نحو التقدم (1963: 54ff). وليست الحياة أحادية الاتجاه، بل متعددة الاتجاهات. وينتقد شميت المفهوم التطوري للحياة ويقول إن «الروح تقاتل الروح والحياة تعادي الحياة، ومن قوة معرفة لم تطلها يد الإفساد ينشأ نظام الشؤون الإنسانية» (1963: 95).

٣. لو اتضح التعديل المضاد لنزعة السواء لمفهوم "الحياة" عند شميت في الخطوة (٢)، فإن شرعية هذا التعديل أو بالأحري قابليته للتطبيق تتوقف الآن علي طبيعة "المعرفة لم تطلها يد الإفساد"، وخاصة قدرتها علي "الحفاظ" علي "العداء" و"التحكم فيه"(١٥)، وهي قدرة تتخلي عنها الثقافة السوية كعقبة تعوق عمليات التطبيع الحرة أو

القضاء علي الشاذ لو كان هذا أمراً "لا مفر منه".

ونتناول الآن مقالاً نشر مؤخراً لفردريك بالك عن مسألة "جوهر" الوحدة السياسية وتجانسها في نظرية شميت السياسية (Friedrich Balke, 1992b: 45ff). يشير شميت الي لغة مشتركة ومواريث وذاكرة مشتركة وآمال وأهداف مشتركة لشعب ما باعتبارها معايير لنوع بعينه من "التجانس القومي" أصبح سائداً منذ القرن التاسع عشر. إلا أنه علي وعي زائد بأن هذه الموارد في عصر وسائل الاتصال الجماهيري والدعاية السياسية لا تنبع من مصادر قبل استطرادية لمعرفة لم تطلها يد الإفساد. ويضيف شميت معياراً حاسماً آخر، وهو الإرادة الواعية لدي الشعب بأن يكون شعباً. إذن يمكننا أن نساير شميت ونقول إن كل شئ «يتوقف علي كيفية تكوّن إرادة الشعب» (1988: 27). ثم يقول شميت إن الأمة تظهر الي الوجود في نفس اللحظة التي يمر فيها الشعب بمرحلة الدولة باعتبارها دولته (cf. Balke, 1992b: 46). وهذا الربط بين الشعب والدولة يحدث في الحالة الاستثنائية في السياسة، حالة الطوارئ، حالة المواجهة الفعلية والمباشرة مع العدو. ولكن إذا احتاجت الدولة للعدو لعودتها للظهور بعد دمج الدولة في الشبكة الوظيفية للمجتمع، كيف نعرّف عدو الدولة هذا؟ عند هذه النقطة يشير بالك (Balke, 1992: 40ff) الي قدرة شميت علي تفادي أي تعريف جوهري للتعارض بين الصديق والعدو بربطه بالتعارض الثقافي المبدئي بين المألوف والغريب. إذن فالعدو هو الغريب أو من لا سبيل لاستيعابه في الحياة المدركة بالحواس ومنطقها في الانتماء والانفصال، أو من يظل بالضرورة مراقباً غير خاضع للسيطرة وبالتالي فهو مصدر تهديد دائم للشعب. والديمقراطية، أي التجانس الجوهري في إطار وحدة سياسية، تفترض وسم شئ يختلف اختلافاً جوهرياً أو القضاء عليه. إذن فالشعب كوحدة سياسية جوهرية ليس إلا أثراً "لاستبعاد التغاير أو محوه" (Schmitt, 1988: 9).[١٦] وأخيراً يمكن لنا أن نستنتج أنه ليس جوهراً قبل ثقافي، بل هو اختلاف مصطنع ولو أنه مكثف حالياً ويفترض أنه مصدر "المعرفة التي لم تطلها يد الإفساد" عند شميت. فالسوي لا يثبت شيئاً، أما الاستثناء فيثبت *أي شئ*...

(٥)

في محاولته لإعادة إضفاء سمة طبيعة الوجود علي السيادة السياسية بتكثيف التعارض بين الصديق والعدو، ينتهي شميت بالضرورة بتكثيف "طبيعة وجود

الاختلاف" نفسها والتي صدق في تفسيرها كنهاية السياسة الكلاسيكية ونسق رموزها للتحكم في الصراع. وبادعائه لحتمية الصراع الوجودي عن الحياة المدركة بالحواس والتسليم بالسلطة غير المقيدة للحاكم، يخفق شميت حتي في الجانب النظري في تحويل الدولة القومية التطبيعية؛ بل إنه يساعد علي زيادة قوتها وإضعاف الآليات ("الليبرالية") للتحكم الذاتي. ومن السهل علي الإيديولوجيا الفاشية أن تضع "الحياة المدركة بالحواس" للشعب (أو الشعوب) الآرية علي قمة "الكيان التعددي السياسي" وأن تعلن سائر أنماط "الحياة المدركة بالحواس" في درجة أدني أو Lebensunwert، وفي النهاية أن تعيد ترسيخ تعارض منحرف ومكثف بين "الحياة والموت" بسبب المجازفات الاستثنائية كتلك التي قمنا بتحليلها منذ قليل.

سقطت سائر أنماط الاستثنائية في عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته من حيث المبدأ في نفس المأزق الاستراتيجي للسواء التام ومجال تأصله الذي لا ينتهك.(١٧) ولكن بما أنها لم تكن تقوم علي لغة خطاب بيولوجية سياسية (بل علي الصراع الطبقي وفكرة الألفية الميلادية وعلم الجمال وما الي ذلك) فإنها لم تسهم بصورة مباشرة في تكثيف سواء الدولة ونزع تقنينه كما فعلت المجازفة الاستثنائية عند شميت.

ربما نكون قد أسهمنا في الإجابة علي السؤال الخاص بالسبب في عجز الاستراتيجيات الاستثنائية عن إنتاج معرفة (مضادة) متمايزة في ثقافات السواء وزيادة عدم قابليتها للحساب، إلا أننا لانزال نواجه سؤالاً عن الافتتان الدائم بهذه "الاستراتيجيات المصيرية". فحتي شاهدنا الأول المضاد للاستثنائية بعد إحباط كل الآمال في اتخاذ "موقف أساسي" في حضارة ما بعد الحرب العالمية الثانية أنهي تحليله بافتراض أن «حرب الثلاثين عاماً (١٤-١٩٤٥) احترقت في وعي الجنس البشري وحدثت مواجهة الجنس البشري لذاته في هذا الحريق، وهذه هي التجربة التي نعتقد أنها ستخلق روحاً جماعية جديدة» (Gehlen, 1961: 327f). وتلت ذلك إسهامات أخري من قبيل *Negative Dialectics* (الجدليات السلبية، ١٩٧٣) لأدورنو كمحاولة مغالية ولكنها مثمرة لتحصين الاستثنائي شد السوي بخطوة متناقضة في ظاهرها لإضفاء طابع جمالي علي التجريد؛ والماركسية المتزمتة (شعار الحزب الشيوعي الألماني الغربي) في صحوة لنظريات ما قبل الحرب العالمية الأولي عن الفقر والانهيار الاقتصادي؛ والرؤي البيئية كرؤي خيالية لاستثنائيات كل الثقافات والعصور.(١٨) ويبدو أن استثنائيات ما بعد

الحرب العالمية الثانية لم تكن سوي مثال آخر علي عودة المأساة التاريخية كمسرحية هزلية. إلا أن هذه المعادلة المبسطة تحط من مكانتها "كأساليب مهجورة لها وظيفة فعلية" (Deleuze and Guattari, 1974: 332). وحين أحيطت المشاريع الثقافية المضادة بشبكة دقيقة من الإجراءات التطبيعية في "النموذج الألماني"، فقد عملت كإشارات تغذية ارتجاعية داخل "مناعة" النظام السياسي.(١٩) ولا شك أن أشد الأمثلة وضوحاً علي هذا التحليل النفعي للتجديد "المفيد" و"المزعج" هو التصنيف الرمزي الفعال لحزب الخضر الألماني الي "سياسيين واقعيين" و"متطرفين" بحذي الحدود السياسية للمفاهيم البيئية التي كان "النموذج الألماني" مستعداً لاستيعابها وقادراً عليه وتلك التي تحتم إجراء تغييرات جادة في هيكلها الاجتماعي الاقتصادي. وهذا التجريد السياسي الثقافي للموقف الاستثنائي قد يكون سبباً - متناقضاً في ظاهره - لافتتانه الدائم (ما يسمي "استراتيجية الملعب").(٢٠) وبدلاً من البحث عن أسباب أخري (أنثروبولوجية أو نفسية أو ثقافية أو أياً كانت) نود أن نؤكد أن "تضخم" فئة الاستثناء لا يعني أن "كل شئ يصلح" ولا أن مجتمعاتنا قد ابتلعها نظام المحاكاة. فلايزال التطبيع هو تجارة العصر الرائجة. وما تم إخضاعه بلا شك للتغيير هو الأدوات التقنية والبيئات الاجتماعية والثقافية أو خلفيات عملها؛ وقد أطلق كل من هانز أولريخ جومبريشت ولودفيج فايفر (Hans Unlrich Gumbrecht and K. Ludwig Pfeiffer, 1989) علي هذا المبحث الجديد اسم "مادية الاتصال". وبدلاً من مناقشة ما إذا كانت هذه التغييرات تبرر وصفها "بما بعد الحداثة"، نقترح البحث المنظم عن استراتيجيات معرفة مضادة لا استثنائية وتطويرها. ولعل البحث عن مثل هذه الاستراتيجيات لابد أن يبدأ من حقبة ازدهار الاستثنائية، أي في العقود الثلاثة الأولي من القرن العشرين. وربما كان الأدب، وخاصة الرواية الحديثة، هو الموقع الأرجح للاستكشاف، وتعد كتابات كافكا وموسيل حقولاً واعدة في هذا الصدد. ولكن هنا يبدأ نص آخر مختلف.

هوامش

[١] الترجمة لكاتب المقال. والاستشهادات التالية من ترجمة جورج شواب (Schmitt, 1985). وفي هذا السياق، يترجم شواب المصطلح الألماني das Normale نظيره الانجليزي the rule، وهو ما يحيل المفهوم *الثقافي* للسواء الي مفهوم *منطقي*.

[٢] كل الاستشهادات الانجليزية من المصادر الألمانية من ترجمة كاتب المقال.

[٣] للاطلاع علي تاريخ مفصل لمفهوم "ما بعد التاريخ" انظر نيتهامر Niethammer, 1989.

[٤] فيما يتعلق بالنتائج المعرفية البحتة "للتبلور الثقافي"، فإن تشخيص جيلين له ربما يرجع الي ما قبل الحرب العالمية الثانية بكثير.

[٥] للاطلاع علي تحليل مفصل لتأرجح شميت الاستراتيجي بين الدعامتين، انظر Friedrich Balke, 1992a.

[٦] في تحليله بحرب الخليج يتلاعب بودريار بالفروق بين المعني الحرفي والمعني المجازي المتعارف عليه لعبارة avoir lieu (حدوث) ويؤكد بحق أن هذه الحرب لم تقدم "مسرحاً" كلاسيكياً أو "موقف" مكاني زماني للصدام بين الأعداء. ولم يحدث "الحسم" بين صدام وبوش إلا علي مستوي المجازات الإعلامية. وهذا لا يعني بالطبع أنه "لم يحدث شئ" في منطقة الخليج (وما وراءها).

[٧] لا كمجرد "نموذج فارغ" مهمل كما يشير جيلين (Gehlen, 1961).

[٨] وهو توجه يربط الخطط النظرية المبكرة من قبيل "التفسير السسيولوجي" (Luhmann, 1967: 69) بتشخيصات لاحقة مثل "الاتصال البيئي" حيث كتب لومان عن المنجزات التحليلية "للحركات الاجتماعية الجديدة" قائلاً: «كل ما يمكننا ملاحظته هو تعليق علي التدهور الراهن في أسلوب أدورنو أو جيلين، ولكن يصعب اللجوء الي هذه المواقف» (1986: 236).

[٩] يري إنتسنبيرجر أنه بسبب "الدينامية المتميزة" للاستثنائية وبعد رواجها بأواخر القرن التاسع عشر «لم تكن أوربا يوماً مزدحمة بالبشر السوبرمان. كان هناك ملايين الزعماء بطبيعتهم والمتطرفين يتنافسون علي موطئ قدم في الطليعة التاريخية... وسعوا للفوز علي الأغلبية الصامتة ولكن دون تحقيق نجاح كبير في ذلك» (Enzensberger, 1982: 214).

[١٠] يشاركنا بودريار تشخيصنا للوحشية حين يخلص الي أن أي جوهر اجتماعي في عصر المحاكاة يصاب "باللوكيميا: أي تبادل الدم ضد الليمف الأبيض لوسائل الاتصال الجماهيري» (1982: 104).

[١١] وفي وصفه لهذه الوظيفة المحددة لسلطة الحاكم، يستخدم الفعل الألماني hegen الذي يجمع بين معنيي "حفاظ" و"تحكم". من ثم فهو دليل علي موقف شميت المتناقض فيما يتعلق بفروق بدهية مثل الحرب والسلام.

[١٢] يري يورجين لينك أن ما يصفه فوكو بأنه "مجتمع تطبيعي" يستحق تسميته "نزعة السواء" أو "ثقافة السواء". ومن خلال علم آثار أصيل للغات الخطاب بدءاً من العلوم مروراً بالسياسة وانتهاءً بالأدب يبين لينك (1990) أن السواء والتطبيع بنيتان جوهريتان وخطوتان في الثقافتين "الحديثة" و"الصناعية" تذهبان الي ماوراء لغات الخطاب المؤسسية التي ركز عليها فوكو. وبفضل هذه السمة الاستطرادية البينية، يقوم السواء بدور "مسكن" ضروري للأفراد والجماعات المنخرطين في عملية اجتماعية شديدة الدينامية بمعدلات نمو كبيرة في أهم قطاعاتها (الاقتصاد والمعرفة والطاقة واستهلاك الموارد). وبدلاً من معيار متجانس وراء واقعي سابق، فإن مشروع الحداثة كان سيقوم علي مجموعة

متغايرة من عمليات تطبيع جوهرية لاحقة، سواء كانت فعالة عملياً أو مؤثرة رمزياً بطبيعتها. ومن هنا يقترح لينك (1992) إعادة صياغة سلسلة من المفاهيم البؤرية للحداثة "كالتقدم" و"التحديث" و"الإجماع" و"الجدليات". وفي هذا السياق، يكفي الإشارة الي أن التكوين المتناقض سياسياً "للفكر المعادي للديمقراطية" في جمهورية ڤايمار (انظر Sontheimer, 1962) يبدو كظاهرة متسقة تماماً إذا قرأنا المشاريع كتدخلات ضد سوائية؛ ويدون العودة الي فهم تافه للسواء كأنه نسخة بدهية "للعقل".

١٣ للاطلاع علي قراءة مختلفة لهذه المشاريع، انظر Norbert Bolz, 1989.

١٤ الحقيقة أن شميت يقصد "الحياة الأصيلة" (في مقابل "الحياة المصطنعة") لا :الحياة الحقيقية" (في مقابل "الحياة الزائفة").

١٥ انظر الهامش ١١.

١٦ ثبت صدق هذا التحليل بدقة كبيرة في مسار إعادة توحيد ألمانيا. فعندما غيرت الحركة الديمقراطية الألمانية الشرقية شعارها من "نحن الشعب" الي "نحن شعب"، لم تتكون هذه الهوية القومية إلا باستبعاد "الغرباء" (ومحوهم إن لزم الأمر) ممن كان معظمهم يتمتعون بمكانة ضيوف مدعوين من دول اشتراكية صديقة في عهد الانفصام الدستوري الألماني. والحقيقة أن العنصرية الألمانية الجديدة لا تقوم علي إيديولوجيا اختلاف الآخر (في مقابل النسخة النازية القديمة) بقدر ما تقوم علي الوظيفة التطبيعية لهذا الخلاف المكثف المصطنع بسبب كل أنواع الانقطاع المادي والاقتصادي والمنطقي والسياسي التام بين شطري ألمانيا.

١٧ قمنا بتطوير هذا المفهوم عن سواء يشتمل دائماً علي الاستثناء عند واجنر (Wagner, 1991b: 160ff) بالإشارة الي تحليل أرنولد جيلين عن بيروقراطية الدولة. وللاطلاع علي تقييم شامل لهذه الظاهرة انظر الدراسة التي نشرها فرانسوا إيوالد (François Ewald, 1993). ويجب التأكيد علي أن هذا المفهوم لا يستبعد تفاقم الأمور الي درجة الحرب والانهيار الاقتصادي وما الي ذلك، بل إن هذه "الأزمات" لم يكن من الممكن اعتبارها مواقف "استثنائية" في مقابل مواقف "سوية". ولا ينبغي الخلط بين مختلف نوازع التطبيع بالمعني الذي نقصده وبين "حالات السواء" الأخلاقية. ومن هذا المنظور، قد لا نندهش كثيراً إذا وجدنا أن العاملين بأي موقع شاذ كمعسكرات النازية كانوا يتكونون من أشخاص "أسوياء" تماماً من الناحية السلوكية أو حتي النفسية.

١٨ للاطلاع علي مثال واضح علي ذلك النوع انظر ثاني بيان كبير عن الانشقاق لرودلف بارو بعنوان Rudolf Bahro, *Die Logik der Rettung*, 1988.

١٩ للاطلاع علي تحليل منظم لمفهوم المناعة انظر لومان (Luhmann, 1984: 504ff)؛ وللاطلاع علي تطبيقه علي سياق الثقافة السياسية انظر واجنر Wagner, 1992: 277ff.

٢٠ بعد المسرحية الهزلية الاستثنائية بعنوان "١٩٦٨" يصف إرنست فورشتهوف هذا الوضع التاريخي الجديد بقوله:

> «إن بنية المجتمع الصناعي تنغلق أمام الأحداث المفاجئة، لا بمنعها من الحدوث، بل بإبطال مفعولها – كما هو الحال في أحداث فرنسا عام ١٩٦٨. وفي ظل هذه الظروف، تكون الثقة المطلقة في صلابة شروط السواء أمراً له ما يبرره». (Ernst Forsthoff, 1971: 167)

المصادر والمراجع

Adorno, Theodor W. (1973) *Negative Dialects* . London: Routledge.

Rudolf Bahro (1988), *Die Logik der Rettung. Wer kann die Apokalypse aufhalten* . Stuttgart: Edition Weitbrecht.

Balke, Friedrich (1992a) 'Aufhalter, Beschleuniger, Normalisierer. Drei der politischen Theorie Carl Schmitts', in Friedrich Balke, Eric Mechoulan and Benno Wagner (eds), *Zeit des Ereignisses- Ende der Geschichte?* MunichL Fink. pp. 209-32.

Balke, Friedrich (1992b) 'Die Figur des Fremden bei Carl Schmitt und Georg Simmel', *Sociologia Internationalis. International Journal of Sociology, Communication Studies and Cultural Research* , 30 (1): 35-59.

Baudrillard, Jean (1982) *Der symbolische Tausch und der Tod.* Munich: Matthews & Seitz.

Baudrillard, Jean (1991) 'La Guerredu Golfe n'a pas eu lieu', *Der Libération* , 29 March.

Bolz, Norbert (1989) *Auszug aus der enzauberten Welt. Philosphischer Extremismus zwischen den Weltkriegen* . Munich: Fink.

Canguilhem, Georges (1974) *Das Normale und das i athologische* . Munich: Hanser.

Canguilhem, Georges (1981) 'Auguste Comptes Philosophie der Biologie und ihr Einfluß im Frankreich des 19. Jahrhunderts', in Wolf Lepenies (ed.), *Geschichte der Soziologie* , vol. 3. Frankfurt: Suhrkramp. pp. 209-26.

Deleuze, Gilles and Guattari, Félix (1974) *Anti-Ödipus Kapitalismus und Schizophrenie I.* Frankfurt: Suhrkramp.

Enzensberger, Hans Magnus (1982) 'Zur Verteidigung der Normalität', in Hans Magnus Enzensberger (ed.), *Politische Brosamen*. Frankfurt: Suhrkramp. pp. 2-7-24.

Ewald, François (1993) *Der Vorsorgestaat* . Frankfurt: Suhrkramp.

Forsthoff, Ernst (1971) *Der Staat der Industriegesellschaft* . Munich: Beck.

Foucault, Michel (1986) *Vom Licht des Krieges zur Geburt der Geschichte* , edited by Walter Seitter. Berlin: Merve.

Gehlen, Arnold (1961) 'Über kulturelle Kristalisation', in Arnold Gehlen (ed.), *Studien*

zur Anthropologie und Soziologie. Neuwied/Berlin: Luchterhand. pp. 311-28.
Gumbrecht, Hans and Pfeiffer, K. Ludwig (1989) *Materialität der Kommunikation*. Frankfurt: Suhrkramp.
Habermas, Jürgen (1988) 'Das Zeitbewusstsein der Moderne und ihr Bedürfnis nach Selbstvergwisserung', in *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt: Suhrkramp. pp. 9-33.
Hunter, Ian (1984) 'After representation', *Economy and Society* 13 (11): 397-430.
Lepenies, Wolf (1981) 'Normalität und Anormalität. Wechselwirkungen zwischen den Wissenschaften vom Leben und den Sozialwissenschaften im 19. Jahrhundert', in Wolf Lepenies (ed.), *Geschichte der Soziologie*, vol. 3. Frankfurt: Suhrkramp. pp. 227-51.
Link, Jürgen (1990) 'Zahlen Kurven Symbole. Zum Anteil der Kollektivsymbolik an normalisierenden Zahlenspielen', *kultur Revolution. Zeitschrift für angewandte Diskurstheorie*, 23: 3-9.
Link, Jürgen (1992) 'Normalismus: Konturen eines Konzepts', *kultur Revolution. Zeitschrift für angewandte Diskurstheorie*, 27: 50-70.
Luhmann, Niklas (1967) 'Soziologische Aufklärung', *Soziale Welt*, 18: 97-123 (quoted according to reprint in: Niklas Luhmann (1971) *Soziologische Aufklärung*. vol. 1. Opladen: Westdeutscher Verlag. pp. 66-91.
Luhmann, Niklas (1984) *Soziale Systeme*. Frankfurt: Suhrkramp.
Luhmann, Niklas (1986) *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?* Opladen: Westdeutscher Verlag.
Luhmann, Niklas (1987) 'Tautologie und Paradoxie in den Selbstbeschreibungen der modernen Gesellschaft', *Zeitschrift für Soziologie*, 16 (3): 161-74.
Lyotard, Jean-François (1984) *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Macherey, Pierre (1991) 'Für eine Naturgeschichte der Normen', in François Ewald and Bernhard Waldenfels (eds), *Spiele der Wahrheir. Michel Foucaults Denken*. Frankfurt: Suhrkramp. pp. 171-92.

Niethammer, Lutz (1989) Posthistoire. *Ist die Geschichte zu Ende?* Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt.

Schmitt, Carl (1922) *Politische Theologie. Vier Kapital von der Souveränität*. Berlin: Duncker & Humbolt.

Schmitt, Carl (1963) *Der Begriff des Politischen*. Text of 1932 with three corollaries and: *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*; forward of 1963. Berlin: Duncker & Humbolt.

Schmitt, Carl (1985) *Political Theory. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, translated by George Schwab (originally published 1922, revised edn 1934). Cambridge, MA and London.

Schmitt, Carl (1988) *The Crisis of Parliamentary Democracy*, translated by Ellen Kennedy. Cambridge, MA and London.

Sontheimer, Kurt (1962) Antidemokratischen Denken in der Weimarer Republik. Munich: Nymphemburger.

Wagner, Benno (1991a) 'Bebachtungen ohne Selbst. Über Paradocien, Tautologien und Zuschreibungsprobleme moderner Legitimität', in Hans Ulrich Gumbrecht and K. Ludwig Pfeiffer (eds), *Paradoxien, Dissonantzen, Zusammenbrüche. Situationen offener Epistemologie*. Frankfurt: Suhrkramp. pp. 187-204.

Wagner, Benno (1991b) 'Gelassenheit auf alle Fälle', in Ernst Müller, K. Ludwig Pfeiffer and Benno Wagner (eds), *Geisteswissen. Vom wissenschaftspolitischen Problem zur problemorientierten Wissenschaft*. Frankfurt: VAS. pp. 147-71.

Wagner, Benno (1992) *Im Dichicht der politischen Kultur. Parteiensustem, Mediensymbolik und Alternativen vom 'deutschen Herbst' bis zur 'Wende'*. Munich: Fink.

Wellmer, Albrecht (1979) 'Terrorismus und Gesellschaftskritik', in Jürgen Habermas (ed.), *Stichworte zur geistigen Situation der Zeit*, vol. 1. Frankfurt: Suhrkramp. pp. 265-93.

١١. الزمان والمكان والذكري
بالإشارة الي باكيلار
آن جيم

«سيري القارئ أن التدفق الهرقليطي هو فلسفة ملموسة، فلسفة كاملة. والمرء لا يستطيع الاستحمام في نهر واحد مرتين لأن الإنسان في أعمق أعماقه يشارك الماء المتدفق مصيره. والماء هو العنصر الزائل... والكائن المكرس للماء هو كائن في حالة تدفق».

(Bachelard, 1942/1983: 6)

«إن التجسيدات الحسية في حالة تدفق متصل، فهي تأتي واحدة تلو الأخري كأمواج نهر، وحتي إذا دامت فهي لا تظل علي حالها».

(Durkheim, 1915/1976: 434)

الصور المجازية للماء - البحر، النهر، تدفق، أمواج - نجدها سائدة في التفسيرات بعد البنيوية والنسائية للكتابة وكتابة الجسد التي يري البعض أن مبادئ معانيها تتحدي التصورات السائدة للمعرفة (Cixous, 1986; Irigaray, 1985). ويتم هذا التحدي من خلال شئ عكس التجسيد الذاتي للفلسفة كنمط ثابت من التصوير أزيل من تدفق الحياة. و"الكتابة" تعبير يُفهم كتحول أو "اختلاف في التكرار"، وكل تكرار يعد "أصيلاً" بمعني من المعاني (Derrida, 1987: 26-7; 1982: 13). وأي نمط ثابت من التصوير أو التجسيد يتضمن كبتاً للحسيات (الجسد) والحركة (الزمني)؛ وتعد الكتابة من ناحية أخري متجسدة وزمنية في آنٍ. يقول بارت: «وما المغزي؟ إنه المعني الذي ينتج حسياً» (Barthes: 1987: 61). ويقول ديريدا: «الاختلافات هي تأثيرات التحولات، ومن

هذه الميزة يكون الاختلاف غير متوافق مع الموتيفات الجامدة والتصنيفية واللا تاريخية في مفهوم البنية» (Derrida, 1987: 27). وخيالات الماء وتأملاتها نجدها سائلة في التدفق ومادية ومتجسدة وحسية عند باكيلار الذي نجد أصداء فكره واضحة عند كتّاب من أمثال بارت (Bachelard, 1942/1983: 8-9).

ومن ناحية أخري، يذكر دوركهايم ملحوظة سلبية في الصور المجازية للماء. فسياق هذا الاستشهاد يعد تفسيراً علمياً يقدم عرضاً واضحاً للافتراضات في المعارف الغربية. ولما كان التصوير وصور التقابل المجازية لاتزال تسيطر علي لغة الخطاب السسيولوجية، فهي تستحق أن نتناولها بإيجاز عند دوركهايم.

«لا سبيل لأن نتأكد من العثور مرة أخري علي إدراك حسي بالصورة التي خبرناها، فإن لم يكن الشئ المدرك قد تغير، فنحن الذين لم نعد كما كنا» (Durkheim, 1915/1976: 434). والمشكلة في تصوره أن الأشياء تتغير في تدفق الحياة بتجربتها حسياً، فذات المعرفة وموضوعها أو فاعلها ومفعولها كلاهما يتغير. ولابد للعلم أن يحقق شكلاً من أشكال الثبات واليقين فوق هذا التدفق وعليه؛ فهو يواجه الحياة بصورتها المعاشة.

يقول دوركهايم: «إن المفهوم (باعتباره حضوراً في الوعي) يتعارض مع صور التجسيد الحسية»، فهو «خارج الزمن والتغيير»، و «يقاوم التغيير». «إنه أسلوب تفكير يتبلور في كل لحظة من لحظات الزمن». وفي هذا التفسير يتطلب العلم كبتاً للحواس والحياة الحسية، وكبتاً للخصوصية في إيقاع الحياة واختلافات في المدة الزمنية وتجارب زمنية، وكبتاً للخصوصية في التجارب المكانية. والعلم من هذا المنظور يتطلب مفهوماً مجرداً للزمان والمكان يجعل التعميمات ممكنة ويساعد علي تصور الكل (1915/1976: 440-1).

وعمليات الاستبعاد التي تتوقف عليها هذه المعرفة تتضح تماماً في النص (وهو ما نعتبره من إيجابيات النص). ومبادئ التغيير في كل من الفاعل والمفعول أو الذات والموضوع التي كان دوركهايم سيكبحها هي التي تحظي بالأولوية في الكتابة بعد البنيوية. (ومع أن هذا خارج موضوع هذا البحث، فمن الممكن بيان أن هذا الكبح ليس موفقاً في مجمله بالإشارة الي فرضية دوركهايم المهمة عن التفرقة بين المقدس والدنيوي.) فيظل موضوع فاعل المعرفة عند دوركهايم خارج المفعول ومتمايزاً عنه، في

حين ليس هناك خارج أو أمام في التفسيرات بعد البنيوية، فالذات تتكون في الكتابة، إنه الاختلاف؛ وتطبيقات الكتابة تشارك فيما تعرفه. كما أن صور السيولة المجازية تبطل جدلية الخارجي والداخلي (Bachelard, 1958/1969: 211-32) والتعارض والتفرقة بين الذات والموضوع. (انظر رأي إيريجاري في السوائل Irigary, 1985: 106-18 مقارنة برأي باكيلار عن السائل داخل-خارج الذات في صورة الماء Bachelard, 1942/1983: 117-19, 131-2). «الكائن المكرس للماء هو كائن في حالة تدفق».

وينصب اهتمامنا في هذا البحث علي إسهام باكيلار في فهم كتابة الجسد. وسنتناول مبادئ المعرفة المتضمنة في الخيال الشعري، وطبيعة فاعل هذا الخيال، في إشارة خاصة الي *The Poetics of Space* (جماليات المكان، ١٩٦٩/٥٨). وإذا كان الزمن والجسد محوريان بالنسبة "لكتابة الجسد"، فهل علم ظواهر المكان عند باكيلار يلقي أي ضوء علي العلاقات الزمانية-المكانية في تطبيق المعرفة هذا؟ (كبح دوركهايم لتجربة المكان وتجربة الزمن أيضاً تلفت الي هذه القضية.) وكيف يثير تفسير باكيلار للمكان تساؤلات خطيرة عن ترجيح الحركة والسيولة علي السكون والصلابة؟ بعبارة أخري، هل يسهم باكيلار في تنحية هذا التعارض؟

بيرجسن: الزمان والجسد

يتنبأ بيرجسن (وهو معاصر لدوركهايم تقريباً) بالعديد من الاهتمامات في التفسيرات المعاصرة للكتابة. وفلسفته تكاد تكون قلباً مباشراً لفلسفة دوركهايم؛ وهي فلسفة في الحياة وليست فلسفة تفترض أنها تنظر من الخارج أو تتعامل مع "مجردات جامدة". وهو «يحل التمايز بين الوعي والعالم باتخاذ تصور للعالم يري أنه يتألف من "جسد وصور" منطلقاً له. كما أن نقد بيرجسن لبنية التعارض السلبي في التراث الهيجلي الي جانب منهجيته التعددية تنم عن الاهتمام التفكيكي بإبطال مبدأ التعارض الثنائي الذي ينشئ المعرفة. وتمييزه للحركة ومبدأ التمايز النوعي علي السكون والتماثل يجعله أشبه بالتأكيد بعد البنيوي علي زمنية عمليات التعبير ونقد سكون البنية، أي المتزامن. وكما يشير أصحاب النظريات التفكيكية فتمييز المصطلح التابع أو المكبوت في أي تعارض ثنائي لا يؤدي الي العكس، بل الي تنحية البنية. والحركة ونقل المعني علي مراحل والاتصال بين العناصر يبطل مبدأ ثبات العناصر كل

علي حدة وهي ماثلة في داخلها. وفلسفة الزمن والجسد عند بيرجسن (الزمن المدرك حسياً والمكبوت عند دوركهايم مثلاً) تسبب مشكلات للبنية الثنائية والساكنة للمعرفة.

لأغراض هذا البحث، لابد من تقديم شرح موجز لمفهوم الزمن عند بيرجسن. فالزمن نفسه عند بيرجسن هو زمن التحول. وهو يفرّق بين الزمن المكاني والأمد، ويقول إننا عادةً ما نفكر في الزمن خطاً من منظور مكاني؛ فخط الزمن تميزه لحظات متفرقة. ونحن ندرك حالات وعينا واحدة بجوار الأخري؛ ونتصور الزمن في المكان، وهو زمن تجريدي ساكن متجانس ومشروط وخاوٍ؛ في حين أن الزمن الزماني هو الزمن المعايش في الجسد، وهو زمن حسي ذو تمايز نوعي (Bergson, 1889/1950). وهو يستخدم مصطلح "تخلل" permeation لوصف العناصر المميزة في هذا الزمن. وكل لحظة في الزمن التجريدي الساكن تتميز كهوية مستقلة، كيان منفصل. وفي الأمد، هناك تخلل لحظات: ماضٍ وحاضر ومستقبل يذوب كل منهم في الآخر بحيث يستحيل تمييز لحظة منهم ككيان مستقل، و «لا شئ أقل من الحاضر...» (1896/1991: 150). هناك – إن شئت – عملية اتصال. فالحاضر يحمل آثاراً من الماضي وليس ثم عنصر ماثل تماماً؛ فمع كل لحظة جديدة يتغير الكل بحيث يظل كل شئ كما هو ولكنه يتغير، وهذا هو مبدأ التمايز النوعي وإبطال التماثل. ولا سبيل لتكرار الماضي، فيستحيل أن يكون أمامنا ككيان ماثل؛ وليست الذكري تجسيداً للماضي أو في الماضي، بل هي تجسيد للزمن يتحرك قدماً (Bergson, 1896/1991)، وهو ما يشبه تفسير فرويد لفعاليات العمليات المادية وبقايا الذكري (Freud, 1900/1976: 652-783) وهو ما كان له أثره في فهم ديريدا لزمنية التعبير واتصال الاختلاف (Derrida, 1978: 196-231).

والمشكلة الكبري التي يشير اليها النقاد المتعاطفون ومنهم مرليو پونتي Merleau-Ponty وباكيلار هي أن بيرجسن في نقده للافتراض الميتافيزيقي بوجود مكان تجريدي افتراضي يركز علي الزمن دون سواه. ويذهب النقاد الي أنه يقبل افتراض أن الزمن تجريدي علي الرغم من إصراره علي أن هذه هي الفكرة الشائعة. وهناك ما يبرر هذا النقد (سنتطرق الي رأي باكيلار في ذلك فيما بعد)، وهي الحالة التي ينصب اهتمام بيرجسن فيها علي الزمن وعلي نقد الزمن المكاني، في حين أن الأمر يستحق إعادة النظر فيما يقوله عن الصلات بين الزمان والمكان.

ويتـصل نقـد بيـرجسن للمكان المجـرد فـي كـتـابه *Matter and Memory* (المادة والذكـري) اتصالاً مـبـاشـراً بنقـده للفكر الثنائي والفـروق بين العـقل والجسـد، والروح والمادة، والذات والموضوع. و"خطأ" الثنائية يكمن في أنها تبدأ بمنظور مكاني: فالمكان «وجد ليُبتدأ به» (Bergson, 1896/1991: 231)، فـهو خارجي بالنسبة للذات والوعي والأحاسيس، وله نظام مختلف. ويحتوي علي ما تتم معرفته مستقلاً ومتميزاً عن الوعي. من ثم فالصلات بين الروح والمادة يستحيل أن تكون "مرئية". ويحل بيرجسن هذه المعضلة المعرفية كما يراها بالاستعاضة بالزمان عن المكان: فالروح والمادة والذات والموضوع ليس لها نظم مختلفة (كل الأشياء لها شكل جسدي)، وتتميز بآماد متباينة. إذن فالعلاقات بينها قد تفهم من زاوية تباين الآماد. والذات والموضوع ليسا منفصلين، بل متصلين زمنياً. وبالبدء بالزمن يمكن التوصل الي تصور عن العلاقات (المكانية) بين العناصر والي فـهم هذه العلاقات من منظور "التأويل" لا التـفرقة والتعارض. والزمن عند بيرجسن عنصر في المكان نظراً لأن الحركة تنتج التمايز. وهو يعكس الفكرة القائلة بأن المكان المجرد يجعل الحركة ممكنة علي أساس أن ذلك ينكر عملية التمايز النوعي في الحركة ويجعل الحركة متجانسة. وإذا كان بيرجسن لا يحيل المكان الي زمان، فـهو يميز الزمان علي المكان (1896/1991: 179-250). والغريب في تفسيره أن المكان متروك باعتباره فكرة تجريدية ثابتة.

ونود من خلال قراءتنا لباكيلار أن نشير الي أن الأمد لا ينحي الزمن المكاني التجريدي وحسب، بل إنه يعتمد علي المكان النوعي أيضاً. ويولي بيرجسن اهتماماً بتفسير الأمد المتجسد. ونعتقد أنه قد أخفق في ذلك بعدم أخذه للمكان في اعتباره بدرجة كافية وباستبعاده له باعتباره فكرة تجريدية. ورأينا في هذا الصدد أن الأمد بدون المكانية يظل تجريدياً غير متجسد، تدفق غير متمايز، بلا حدود.[١]

هذه القضايا سيتم تناولها في علاقتها بالذاكرة. ففاعل "كتابة الجسد" له تاريخ مادي، وهذه الفاعلية تقطع البنية عند كتّاب من أمثال بارت (Barthes, 1986: 43). والعنصر الزمني موضع تأكيد في النظرية المعاصرة عند كل من بيرجسن وفرويد، باعتباره أداة لمخاصمة المفاهيم التجريبية للتطابق والتجسيد، والصور المجازية المكانية البصرية التي يقومان عليها (Arcaya, 1992). ونود أن نخطو بذلك خطوة الي الأمام بافتراض أن تجسيد هذا الواقع الزمني المادي يعتمد علي المكان النوعي أو المعاش.

والسؤال المطروح هو: ما العلاقة بين الزمان والمكان في "الجسد المتذكر" (Irigaray, 1985: 215) الذي "يكتب"؟

ملحوظة عن كيفية توصلنا لتلك الفرضية: فيما كتبناه وقمنا بتدريسه عن الزمن والذكري أدركنا أن كل الأمثلة التي كنا نوردها عن الأمد كانت تنصب علي المكان والتجارب النوعية للمكان والمكان المعاش زمنياً من خلال الذكري. وكنا نري أن الزمن يعطي الزمن سمة (Game, 1991: 148-85). ولكن علي الرغم من بيرجسن كان هناك شئ ملح يتعلق بالمكان و"مكانه" في الذكري. وقد تأكد ذلك بقراءة كتاب بوليه Poulet بعنوان *Proustian Space* (المكان عند پروست، ١٩٧٧) حيث يذهب الكاتب الي أنه علي خلاف الرأي الشائع بأن پروست من تلاميذ بيرجسن، فالذكري عند پروست مكانية، إلا أن هذا "المكان" نوعي ومغاير وأبعد من أن يكون هو المكان التجريدي الافتراضي في الميتافيزيقا. ولماذا اخترنا باكيلار لهذه النظرة الفاحصة؟ لأنه تناول تجاربي عن المكان والذكري. وإنا لنري كتاب جماليات المكان عملاً فذاً، وهو ما دفعني للكتابة عنه. وهذا كما سنري يعد ضرورياً لتقييم كتاباته من منظوره هو.

باكيلار وعلم ظواهر المكان :منهجية علم الظواهر

تعد مقدمة كتاب جماليات المكان (1958/1969) مقالاً منهجياً بليغاً يحدد ما يشمله علم ظواهر للمكان والخيال والصلة بينهما. وهي تبدأ بمناقشة "الترجيع" reverberation "وهو عكس العلية causality تماماً"، أو صورة مجازية تصور الزمان والمكان كما يشير المحرر. ويهتم علم الظواهر بتجريب صورة في ترجيعاتها (1958/1969: xii). من ثم فالصوت هو المرجع علي المجاز البصري في مفهوم باكيلار عن المعرفة الظواهرية، وهو أمر له نتائجه في فهم الذات والعلاقة بين الذات والموضوع. والصورة الجمالية في هذا الترجيع لها "جهورية الوجود". فالصورة تثبّت الترجيعات في الذات، والذات كيان جهوري.

ومفهوم الترجيع وموجات الصوت (الصوت هو حركة الأمواج - البحر) يشير الي تنقل بين الذات والموضوع بطريقة تلغي التمايز بينها، وحركة داخل الموضوع تسير ضد أية فكرة عن افتراض وجودي. وهناك مباشَرة في هذا الترجيع، صورة جمالية تعمل "بترسيخ جذر مباشر فينا" (1958/1969: xiii). ولإيضاح ذلك يقول باكيلار إننا نحتاج

الي علم ظواهر للخيال: «دراسة لعلم ظواهر الصورة الجمالية حين تخرج الي الوعي كنتاج مباشر لقلب الإنسان وروحه ووجوده يتم إدراكه في واقعه الفعلي» (1958/1969: xiv). وفي مواجهة أحكام كهذه، يمكن توقع أسئلة ذات خطر؛ فهل هناك إنكار لعمليات الوساطة في الحديث عن المباشرة والواقع الفعلي والظاهرة في حد ذاتها؟ ولنكتف بالقول بأن باكيلار مهتم "بالصور"، وهي عنده لها واقع. وتتكون التجربة من صور معاشة. وليست هناك شواهد كثيرة عند باكيلار علي وجود افتراضات عن الكيان الوجودي الذي يسبق المعرفة وينعكس فيها. وصورته المجازية للمعرفة هي الترجيع لا الانعكاس؛ فليست هناك نقطة أصلية في الذات أو في الموضوع (صورة، ظاهرة). (في كتابه *Water and Dreams* «مياه وأحلام» نجد نقداً للواقعية ومفاهيم "المعرفة المباشرة" دون وساطة Bachelard, 1942/1983: 135. والخيال المادي يختلف عن الواقعية، فالبحر مثلاً مجازي دائماً.)

عند هذه النقطة، قد يكون من المفيد أن نحدد بعض المواقع ونتحدث قليلاً عن الحس الذي يعد باكيلار عالم ظواهر فيه (وهو حس يختلف عن المفاهيم السسيولوجية الشائعة للمصطلح). ومع أن هذا البحث يركز علي فكر باكيلار عن المكان، فإن موقفه الظواهري من المكان له أهمية خاصة. ونحن نحاول أن نكوّن رأياً عن علاقات الزمان والمكان ونفترض أن علم الظواهر قد يسهم في المفاهيم المعاصرة عن المعرفة ككتابة للجسد. ونقطة الوصل فيما يتعلق بالأخيرة هي الموقف الظواهري من علاقات الزمان والمكان.

والفكرتان المحوريتان في هذا التراث الظواهري هما فكرتا التجربة (المكبوتة عند دوركهايم) والظاهرة، وعلم الظواهر هو تجربة الظاهرة. ولعل مرليو پونتي هو أشهر شخصية في هذا التراث الفكري، وكان هو وباكيلار يكتبان في إطار سياق فلسفي كان لأفكار بيرجسن تأثير بالغ عليه. لذا، فلا غرو أن نجد لدي مرليو پونتي العديد من نقاط الاتفاق مع بيرجسن، منها علي سبيل المثال اهتمامه بفلسفة «تقدم تفسيراً للمكان والزمان والعالم كما "نعيشهم"»، ونقده للتفرقة بين العقل والجسد بتمييز الجسد، ونقده لفكرة وجود وعي وراء نطاق التجربة البشرية، ورأيه بأنه «ليس هناك فكر يضم كل فكرنا... لأننا في العالم وتأملاتنا تنفذ في التدفق الزمني الذي نحاول أن نسبر غوره» (Merleau-Ponty, 1962: vii-xiv). ويري مرليو پونتي (وعلي خلاف

دوركهايم) أننا نشارك في العالم الذي نعرفه، ونرتبط به، ولا يمكن لنا أن نقف خارجه وتفصلنا عنه مسافة. ونفس صياغة "تجريب الظاهرة" تبطل أي تمايز بين الذات والموضوع وتشير بدلاً من ذلك الي وجود علاقة بينهما.

وتعد التجربة موضع شك في العديد من المواريث، وهي مواريث ليس بينها إلا القليل من العناصر المشتركة. فعلماء العلوم الاجتماعية مثلاً يستبعدون التجربة، وخاصة تجربتهم هم، علي أساس أنها تقوض دعائم الموضوعية. ويميل أصحاب النظريات التفكيكية الي افتراض أن التجربة تتضمن مفهوماً عن ذات "مسلّم بها" أو وجود ذاتي. أما مرليو پونتي فيري أن التجربة تنقل بالضرورة؛ وليست هناك ذات قبل اللغة أو خارج علاقة بين الذات والآخر. والوجود "الذي يقع في اللغة" يحول دون اتخاذ موقف المشاهد الموضوعي المطلق (Merleau-Ponty, 1964: 104-9)؛ كما أنه يمحو أي مفهوم عن أية "مسلمة" ذاتية (Merleau -Ponty, 1962: xix). إذن فالتجربة هي المعني حين تتم تجربته، أو "الصور المعاشة" عند باكيلار. وفي ضوء الاهتمامات المعاصرة، ينبغي الإشارة الي أن المعني عقلاني عند مرليو پونتي:

> «بالنسبة للغة، فالعلاقة الحرفية بين دالة وأخري هي التي تجعل كلاً منهما ذات مغزي فلا يظهر المعني إلا عند التقاطع وفي الفاصل بين الألفاظ».
>
> (Merleau-Ponty, 1964: 42)

ومما يلاحظ أن المجاز بالنسبة للمعني في هذه الفقرة - أي الفاصل - يجمع بين المكان والزمان. ومن الواضح بصورة أعم أن مرليو پونتي يضع فكرة وجود عنصر في حد ذاته موضع التساؤل؛ فالمعني ينبع من المسافة الفاصلة. وسنجد صياغات مماثلة في مفهوم باكيلار عن المكان.

ويحدد باكيلار موقفاً ظواهرياً من الصور الجمالية للمكان الأساسي؛ وهو يورد أمثلته في المقام الأول من الشعر، إلا أننا نري إمكانية أخذ الجماليات بمنظوره العام. وقد تكون هذه مسألة تحتاج الي مناقشة: فهل يزعم باكيلار أن هذه المنهجية تخص الصور الجمالية تحديداً؟ وهذا سؤال يمكن طرحه لأن مجال باكيلار كان فلسفة العلوم قبل أن يوجه اهتمامه الي علم الظواهر. (والحقيقة أن باكيلار "التصوري" الأول وليس باكيلار "التجريبي" هو الذي كان أكثر ألفة مع الجمهور المتحدث بالانجليزية، خاصة من كان منهم علي وعي بما كان لموقفه من العلوم من تأثير علي كل من ألثوسر وفوكو.)

وفيما يمكن اعتباره "عمله الانتقالي"، يؤكد باكيلار علي التفرقة بين المعرفة العلمية الموضوعية والمعرفة الذاتية المعاشة والمحسوسة (1938/1964: 2). ففي كتابه The Psychoanalysis of Fire (التحليل النفسي للنار، 1938/1964: 3) يقول إنه يتعامل مع محور الذاتية بعد أن تعامل من قبل مع محور الموضوعية العلمية في علاقتها بالحرارة. وكان ينظر الي دراسته التحليلية النفسية للعناصر الذاتية في معرفة النار باعتبار أنها هي ذاتها موضوعية (1938/1964: 4-6). ولكن علي الرغم من أن تحليله للأساس العاطفي للصور المجازية العلمية يفترض إمكانية المعرفة الموضوعية، فمن الممكن قراءته بما يوحي باستحالة خلو المعرفة من المجاز أو العاطفة. وفي مقدمة كتابه Water and Dreams يقول باكيلار إن الهدف من المعرفة هو أن تصبح عقلانية، وهو ما حققه فيما يتعلق بالنار، «ولكن للأمانة لابد أن أعترف أني لم أتوصل لنفس النتيجة مع الماء. فلازلت أعايش صور الماء...» (1942/1983: 7). ويواصل قائلاً: «أنا دائماً أعاني نفس الحالة السوداوية في حضرة الماء الراكد...» (1942/1983: 7). والغريب في ذلك هو فكرة إمكانية عدم الإحساس بأية عاطفة في حضرة الماء – أي ما يفترض في العقلانية أن تتضمنه. وفي الدراسة التالية عن خيال الماء يختفي تثبيت العقلانية هذا.

ويبدو أن هناك اتجاهاً لدي باكيلار نحو الخيال الجمالي المادي وتجاه الجانب الذاتي في ذلك. وفي كتابه The Poetics of Space، نلحظ تثبيتاً إيجابياً للصور العاطفية، أي الجماليات. (كان اهتمامه الأول بالمجاز بمثابة أداة لنقد الدعاوي العلمية.) وينصب اهتمامه الأول في هذا الكتاب علي الصور التي لها تأثير تفسير الأحلام، وهو إبداع من جانب الذات (انظر أيضاً The Poetics of Reverie, 1960/1971). والتحول تجاه الجماليات يصاحبه نمو اهتمام بعلم الظواهر ورفض الصيغة العلمية للتفسير بما في ذلك التفسير التحليلي النفسي. ويقوم علم الظواهر علي نفس المبدأ الذي تقوم عليه الصور الجمالية؛ فإذا مر بالترجيعات الجمالية فلابد أن ينقلها أيضاً، أي أن يرجّع نفسه.

ويهتم باكيلار بذاتية الصورة وما وراء ذاتيتها. وعلم الظواهر – «تأمل بداية صورة في وعي فردي – هو الوحيد الذي يمكن أن يساعدنا علي استعادة ذاتية الصور... وقياس ما وراء ذاتيتها» (1958/1969: xv). و «المطلوب من قارئ الشعر أن هو أن يتأمل الصورة لا كموضوع ولا حتي كبديل عن موضوع، بل أن يعي واقعها تحديداً». وثنائية "ومضات" الذات والموضوع في هذه العملية تكون «نشطة دون توقف في

ارتكاساتها» (1958/1969: xv). وهنا ينمحي التمييز بين الذاتي والموضوعي بعد أن كان واضحاً في كتاباته السابقة، ويتجه اهتمامه الي الجمع بين الخاص والعام أو ما وراء الذاتي.

وهو في ذلك يقترب في عدد من النقاط من بارت أو علي الأقل من أصداء باكيلار في أعمال بارت، وهي واضحة في اهتمامه بالتحديد والخصوصية. فيتساءل باكيلار قائلاً: ما هي الصورة في حد ذاتها؟ ومما يميز علم الظواهر رفضه لأي نوع من الاختزال أو التأويل. وعلي الرغم من تعاطفه مع التحليل النفسي (ولكن بدرجة أقل مما نراه في كتاباته الأولي) يقول إنه يزداد رصانة في التأويل والترجمة وبالتالي فهو يفقد الترجيعات. وفيما يتعلق بالخصوصية فهو يفترض أن "تجربته" خاصة ووراء ذاتية في آن. ونبدأ بتجربتنا لصورة فقد نصل الي شئ عن ما وراء ذاتيتها دون الحط من شأن خصوصيتها. ففي كتابات بارت اللاحقة (1984, 1985) يتساءل عن أنساق التعبير كالصورة الفوتوغرافية والموسيقي قائلاً: ما هي في حد ذاتها؟ - وهو سؤال ظواهري. وللتوصل الي هذا التحديد يطرح سؤالاً من زاوية الخصوصية قائلاً: وما أثر ذلك علي جسدي؛ ما هي العاطفة؟(٢)

ويفرّق باكيلار بين الرنين والترجيع؛ ففي الرنين نسمع قصيدة، أما في الترجيع فنحن ننطقها، فهي ملك لنا (1958/1969: xviii). و «الترجيع يأتي بتغيير في الكيان». فالصورة الجمالية «تعبر عنا بصوغنا فيما تعبر عنه»؛ وهو ما يعد صيرورة لوجودنا (1958/1969: xix). ويمكن تحديد موقع هذه الأفكار في فلسفة عن الصيرورة وقد تكون لها أصداء في المفاهيم بعد البنيوية للذات الكاتبة، وهي ذات تُكتب وتَكتب في آن معاً. وإذا كانت الصورة تعبر عنا، فعملية القراءة هي أيضاً كتابة وترجيع وفعل إبداع. (ويشير هنا الي أن هذه فكرة مستمدة من بيرجسن وتنتمي الي "الوثبة الحيوية" 1958/1969: xxii.) ففي بهجة القراءة نشارك في الإبداع. والصورة الجمالية «لها أثر منشط علي حياتنا» فنتأثر. وهذه أفكار تشبه اهتمام بارت بالنصوص المفتوحة التي تثير الرغبة في الكتابة.(٣)

ويصف باكيلار مشروعه الخاص بقراءة الصور بأنه "ترجيعي من الناحية الظواهرية" (1958/1969: xxi)، وهو ما يثير قضية أشكال الكتابة. فاللغة، واللغة الجمالية تحديداً، «هي تلك التي تتم معايشتها»: «مكان مخلّق يتخلله الزخم البسيط للألفاظ التي تتم

معايشتها» (1958/1969: xxiv). وحيثما تثبت اللغة الإدراكية يتحرك الشعر وتتدفق الصورة. وهو يفترض أن اللغة الجمالية تجسد مبادئ المعني التي ينبغي أن تكون لها قيمة أسمي من اللغة الإدراكية التي تجسد افتراضات المعرفة التقليدية وأن هناك ارتباط بين الجماليات وعلم الظواهر من ناحية مبادئ المعاني. (انظر أيضاً *Water and Dreams*: «السيولة هي ... رغبة اللغة نفسها. فاللغة تريد أن تتدفق» (1942/1983: 187). وهذا يوحي بإمكانية اختراق حدود الجنس الأدبي؛ فكتابة باكيلار تعد فلسفية وإدراكية بل جمالية أيضاً. كما أن "صاحبي نظرية" "كتابة الجسد" الكبيرين، وهما سيكس Cixous وبارت، يعطلان تصنيفات النظرية والجماليات في أشكال الكتابة عندهما.

واختيار باكيلار للموضوع في كتابه *The Poetics of Space* يتصل اتصالاً مباشراً بشكل المعرفة و"الخيال" الذي يقدره إيجابياً. ويتركز اهتمامه في صور "المكان المناسب" و"المكان الذي نحبه" و"المكان الأثير" و"الصور التي تجذب" (1958/1969: xxxi-xxxii). (ويلاحظ هنا أنه لا يفرّق بين المكان المادي والصور. ويتحدث كما يفعل في *Water and Dreams* في نفس الوقت عن المادي والمجازي والنفسي.) والصور الإيجابية للوقائي الذي يؤدي الي الرفاهية عند باكيلار هي التي تثير الخيال المثمر. وهو يتناول المكان المعاش فيه بكل ما يتسم به الخيال من خصوصية، لا المكان في إيجابيته. ومكان كهذا، وهو مكان يتم إدراكه بالخيال، «لا يمكن أن يظل مكاناً محايداً يخضع لقياس الباحث وتقديراته» (1958/1969: xxxii). بعبارة أخري، ينصب اهتمامه علي المكان النوعي، المكان الذي يتم العيش فيه ويغيره الخيال.

والشكل الذي يتخذه الخيال هو حلم يقظة؛ والأماكن الخاصة تمثل المأوي والملاذ لحلم اليقظة الخاص. وهكذا فقد أصبحت صورة البيت هي خارطة وجودنا الخاص. وذكرياتنا تم إيواؤها وروحنا أضحت مستقراً ومقاماً؛ ويتذكر الديار والغرف نسكن داخل أنفسنا. أي أن صورة البيت تتحرك في كلا الاتجاهين، فنحن فيها وهي فينا. وهذا شبيه بما يقوله عن خيال الماء -السائل والبحر وما في داخلنا- خارجنا. والبيت صورة أمومية عند باكيلار (1958/1969: 7) (الماء مذكر ومؤنث في آن 32-116 ;3-72 :1942/1983). أما من ناحية الجدل حول الأمومي فلا نظن أن ثناء باكيلار علي المكان الخاص ينبغي قراءته كرغبة في عمومية المؤنث أو خصوصيته. فالمكان، بما في ذلك المكان الداخلي، متمايز

دوماً تمايزاً "أصيلاً" في تفسيره (انظر أيضاً Derrida, 1982: 22; de Certeau, 1984: 109). وصوره المجازية الخاصة بالتدفق وخرق الحدود تشبه النقد النسائي للرغبة الذكورية في الوجود الذاتي.(٤)

وتمييز باكيلار للمكان الخاص كشئ يوضع موضع التحليل يرتبط بإمكانات الخيال المبدع. أي أن هناك صلة مباشرة بين (صور) المكان الخاص وبين معرفة خاصة، معرفة عاطفية وخيالية لا "إدراكية" وتجريدية.

البيت: المكان والذكري وحلم اليقظة

«إن البيت كيان متميز لأية دراسة ظواهرية للقيم الخاصة للمكان الداخلي» (1958 /1969: 3). ففي دراسة لصورنا عن الخصوصية المحمية لا نستطيع أن نعتبر البيت شيئاً. وفي مقابل أوصاف الإثنوغرافيين والجغرافيين، يهتم عالم الظواهر بوضع يده علي الاستقرار وعلي مسكن محدد (1958/1969: 4). من ثم فالمكان بالنسبة لعلم الظواهر هو مكان يختلف عن المكان بالنسبة لسائر لغات الخطاب، فهو يختلف في تكوينه، وهو ليس شيئاً مسلماً به. ويركز علم الظواهر علي «الدليل الملموس لقيم المكان المسكون» أي مفهوم البيت بكل ما يعنيه من حميمية». وبالتالي فعلم الظواهر ينتج المكان المعاش كمكان خاص ويشارك فيه في آن.

وهناك قضية مطروحة في هذا الصدد، ألا وهي الكائن الذي يتم إيواؤه وحمايته، أي الكائن الذي يحلم. فالبيت تتم معايشته لا في جوانبه الإيجابية ولا في الساعة العابرة - لا في افتراض المكان ولا الزمان الذي يقاس؛ بل تتم معايشته بمعني أن «ماض برمته يأتي للإقامة في بيت جديد». وليس هناك سرد بسيط. يقول باكيلار: «هناك أماكن إقامة عديدة في حياتنا تتخللها وتحتفظ بكنوز الأيام الخالية» (1958/1969: 5). والذات في هذا التفسير لا تتكون من سلسلة من الحالات المنفصلة. وهو ما يقترب بشدة من تفسير فرويد لبقايا الذكري ومن تفسير بيرجسن للعمليات الزمنية. وما يميز باكيلار هو أنه يستعيض عن بقايا الذكري أو اللحظة الزمنية "بمكان للسكني"، فيضفي بذلك السمة المكانية علي الافتراضات الزمنية لدي فرويد وبيرجسن. والذكري عنده "مكان للسكني". والزمن المعاش في مقابل الزمن المجرد يعتمد علي التحديد المكاني أو الخصوصية المكانية (1958 /1969: 8): فالمكان ضروري

لإضفاء الخاصية علي الزمان. والمكان يغير الزمان بطريقة تساعد علي وجود الذكري. و «الذكري لا تسجل دواماً ملموساً... وكل ما نستطيعه هو أن نفكر فيها علي جانب الزمن المجرد بعد أن تنتزع منها كل طبقاتها» (1958/1969: 9). وهكذا فإن زمن الدوام المعاش عند بيرجسن يصبح زمناً مجرداً ما لم يكن هناك مكان؛ فالمكان هو الذي يعجل بالذكري ويضفي الحياة علي الزمن. وبغير ذلك لا يتبقي لدينا سوي تواريخ (للمزيد عن مغزي المكان بالنسبة لإضفاء السمة المكانية علي الذكري انظر Poulet, 1977: 15-16؛ وانظر أيضاً Bakhtin, 1981: 84).

و «الفائدة الأولي للبيت هي أنه يأوي حلم اليقظة» و «يحمي الحالم» و «يسمح للمرء بالحلم في سلام». إنه مكان (مجازي) يساعد علي وجود العمليات الإبداعية للزمن عند بيرجسن. ويكتسب المكان سمته الزمنية في هذه العملية، فالأماكن التي مررنا فيها بحلم اليقظة تلملم شتاتها من جديد في أحلام يقظة جديدة؛ وتواصل حياتها بعد تغيير شكلها. (1958/1969: 6).(٥)

ومع ذلك فليس معني ذلك أن العناصر الزمنية تتحكم في المكان؛ فهناك عنصر آخر يعمل في المكان، وبالتالي فهناك جدلية تعمل. و "الحماية" و "المأوي" يشيران الي هذا العنصر الآخر، ألا وهو الدمج والربط. ففي حين يضفي الزمن علي البيت ديناميات مختلفة ويعطيه تمايز الدوام، فالبيت يمده بالاستمرارية ويعضاد لتشتت الذات (1958/1969: 6-7). وهو ما يقترب من الجدل الراهن حول الذات.(٦) وفيما يتعلق بهذا الجدل، يمكن القول إن باكيلار يطبق منهج التعددية في هذا الصدد. فالعناصر المختلفة وليس مجرد عنصر واحد تعمل في تزامن علي إقصاء الآخر: سواء الحركة أو الثبات، الانقطاع أو الاستمرارية. والنقطة المهمة هي أن المأوي هو شرط التحول؛ فهو يساعد علي وجود عملية تخيل.

وباكيلار مثل بيرجسن لديه فهم متجسد للذكري. فالبيت الأول الذي ولدنا به محفور فينا مادياً ونفسياً. وعلي الرغم من كل ما نراه من أدراج بيوت، فإننا مشدودون الي "الدرَج الأول". وكل البيوت الأخري ليست سوي تنويعات علي التيمة الأولي. وأجسامنا لا تَنسي، فهناك "علاقة غرام" بين الجسم والبيت الأول (1958/1969: 14-15). وصورة الجسم والبيت المجازية ليست مجرد مجاز عند باكيلار؛ فالجسم المتذكر يَسكن، أما الجسم فيُسكن فيه. وفي العديد من صفحات كتابه يقدم باكيلار أمثلة

لفكرة أن "البيت وسكناه في الجسد" وأن "الغرفة فينا" (انظر مثلاً 6-225 :1958/1969) - وهذا هو معني العيش في صورة. ويصر علي "واقعية التشبيه"، فهو شئ ملغز تماماً بالنسبة "للعقل السوي" (226 :1958/1969). ويستشهد بقول ريلكه: «لم أر هذا المسكن الغريب مرة أخري. وكما أراه الآن وكما بدا لعيني طفولتي فهو لم يعد مجرد مبني، بل إنه ذاب وانتشر في داخلي، فهنا غرفة منه وهناك غرفة أخري...» (Bachelard, 1958/1969: 57).

إن البيوت «تعيش فينا» (7-56 :1958/1969). وقد أشرنا في موضع آخر الي إسهام بيرجسن في تفسير فرويد للذكري بإصراره علي أنها متجسدة (Game, 1991: 90-111). إلا أن باكيلار يتمادي في ذلك بحديثه عن العنصر المكاني للبيت. فالذكريات تتخذ سمة مكانية مادية؛ ومادية المكان تعيش فينا، وتُحفر في أجسامنا. وتفسير هذه العملية يشبه فهم فرويد لعناصر الذكري: فتجاربنا تكرار لتجارب الطفولة، ولكنها «تنويعات علي التيمة»؛ ولا شئ مما نمر به يضيع. ويضفي باكيلار السمة المكانية علي زمنية الذكري، "فالأول" هو البيت الأول، وهو مكان تسكنه الذكريات. (هناك أصداء لتلك الفكرة عند معلوف (Malouf, *12 Edmonstone Street*, 1986: 8-10, 64-6).

وفي ضوء النقد التفكيكي للتجسيد، هناك بعض الجدل حول مكانة تجارب الطفولة والتكرار عند فرويد (انظر Forrester, 1992). ويولي باكيلار اهتماماً بالغاً للطفولة وللطفل في داخل البالغين. فيقول إن لكل منا بيتاً للحلم والذكري «ضاع في ظلال ما وراء الماضي الحقيقي» (15 :1958/1969). وفيما وراء التفسير يفترض باكيلار توحد الصورة والذكري أو الخيال والذكري. وهو يريد أن يذهب الي ما وراء إيجابية الجغرافيا والتاريخ النفسي لكي يصل الي «الوجود الحقيقي لطفولتنا»، «فالطفولة بلا شك أعظم من الواقع» (16 :1958/1969). وهذه نقطة مهمة وتقترب من قراءة ديريدا لفرويد: «اللا وعي يجعلنا نهتم بماضٍ لم يتحول الي حاضر» (Derrida, 1982: 21). والحلم عند باكيلار أقوي من التفكير، ونحن هنا في حيز اللا وعي والواقع النفسي. «والطفولة تظل حية علي مستوي حلم اليقظة لا الحقائق. ومن خلال هذه الطفولة الدائمة نحتفظ بشعر الماضي» (16 :1958/1969). وقد نفهم "الطفولة الدائمة" كنوع من الفعل المؤجل. ونحن في رأي باكيلار نظل شباباً في مرحلة متأخرة من حياتنا في نطاق الخيال؛ فلابد أن نتقدم في السن حتي نجرب الشباب (33 :1958/1969). وهذا ليس هو الشباب كما كان

- فالحنين للشباب يكون أمراً مبتذلاً في رأيه - بل شباب تحول الي ذكري وخيال، شئ أكبر من واقع الطفولة. ومهما كانت "حقائق" الطفولة، فإننا حين نري الطفولة في أحلام اليقظة، طفولتنا الآن، ألا يكون هذا حلماً بالحماية والحميمية والسعادة؟ هذه ذكري تنظر للأمام وتشبه فهم بيرجسن للذكري بأنها تحرك الجسد للأمام. وما يختلف فيه باكيلار هو زعمه بأن المكان هو الذي يعجل بالفعل. وتتكون العملية الإبداعية من تحرك ذكري أماكن حميمة للعزلة وأحلام اليقظة.

والكتابة الظواهرية عند باكيلار لها القدرة علي إثارة مثل هذه العملية الإبداعية. وهو يعطي مثالاً من تجربته، وهي ذكري رائحة تشم عند فتح خزانة ملابس، ويقول إن الكتابة لابد أن تمس "ما هو كوني" لكي تثير الحلم بالشئ الفريد في نفس القارئ، وهو بدوره العنصر المحفز للخيال. «ولابد لعيني القارئ أن تغادر الصفحة قبل أن تتحول ذكريات غرفتي الي أعتاب ذكري بالنسبة له» (1958/1969: 14). (وهذا هو الأثر الذي تتركه قراءة باكيلار في نفسي.) وفي ترجيع روح القارئ، تتحول القراءة الي كتابة. فنحن «نقرأ غرفة» و «نكتب غرفة». وحين يقرأ القارئ غرفة، فهو يترك القراءة و «يبدأ في التفكير في مكان ما في ماضيه هو»، أي يري حلم يقظة (انظر Barthes, 1986: 29; de Certeau, 1984: xxi). ويتردد رجع الصور في نفس القارئ فيحدث حلم يقظة تمتزج فيه الذكري بالخيال.

قضايا ملحة عند بيرجسن: علاقة المكان والزمان

يبدي باكيلار تعاطفاً كبيراً مع فلسفة بيرجسن. وكل نقد لبيرجسن صريحاً كان أو ضمنياً يتم من منظوره هو. وكلاهما ينتقدان الفلسفة السلبية؛ لذا فإن باكيلار يجر بيرجسن معه في موقفه السلبي من المكان. إذن فما هو الدور الذي يسهم به علم الظواهر عند باكيلار في مشروع بيرجسن؟

أولاً، يدحض باكيلار فكرة ما عن المكان باعتباره مجرداً وجامداً وخاوياً، وهو يفعل ذلك علي طريقة بيرجسن، من منطلق تجربتنا للمكان. فالبيت مثلاً لا يتمثل في صندوق خامل (1958/1969: 67)، ولا مكان لتخيل جارور فارغ، «فهذا يمكن التفكير فيه فقط» (1958/1969: xxxiii)، وهو ما يشبه نقد مرليو پونتي للمكان المجرد المفترض (1962: 243)، وموقفه من المكان من منظور التجربة: فالجسد هو "ذات المكان" (1962:

.(98, 102, 248-51

يتناول باكيلار مجاز البيت والجسد من منظور التجربة المعاشة، أي البيت باعتباره هو الجسد (انظر أيضاً مرليو بونتي 70-68 :1962 حيث تعتبر التجربة عنده متجسدة بالطبع). ولكي يتفادي "هامشية" المجاز، فهو يفضل مفهوم الصورة. فالصور تتم معايشتها بصورة مباشرة (47 :1962)؛ وهكذا فالبيت كجسد ليس هو الصورة اللغوية للنقد الأدبي ولا هو موضوع التحولات النفسية. فهو يعايش كجسد لا كمكان هندسي. وهذا التحول الي المستوي البشري يحدث بمجرد أن يكون البيت مكاناً ذا حميمية يتحدي العقلانية أو "ومضات عالم الأحلام" (48 :1962). ويورد أمثلة من تجاربه ومن الشعر علي وحدة صورة الأم وصورة البيت:

«أقول أمي وفكري معك أيها البيت.

بيت مواسم الصيف المعتمة الجميلة في طفولتي. (Milosz, in Bachelard, 1958/1969: 45)

وهناك بعض النقاط المهمة في هذا الصدد تتعلق بالجدل الراهن حول المجاز والجسد. فالمهم في تفسير باكيلار هو أن "الصورة" (المجاز) تعاش وتتجسد وتتم تجربتها حسياً. وهكذا فكما هو الحال بالنسبة لفكرة بيرجسن عن الجسد-الصورة، يتعطل انقسام التجسيد/ الحقيقي، فالمجاز أو الصورة "حقيقية" وتحدث جسدياً.

ويوضح بيرجسن الطرق التي يقضي بها الزمن علي التجسيد؛ وحلم اليقظة يقضي علي التجسيد عند باكيلار. وفي إنتاج المعني الذي هو خيال، يتحول المكان الساكن للتجسيد الي مكان متحرك. ونحن نكتب المكان في يقظة الشعور من خلال القراءة وبتجربة الصورة (50-49 :1958/1969)، وهو ما يقترب من الاهتمامات بعد البنيوية بنوع من القراءة يعتبر في الوقت نفسه كتابة أو تطبيق لمكان المعني والبنية، وبوجهة نظر بارت التي تذهب الي أن الشعور هو الذي يضع البنية في الحركة ويثير الكتابة وأن المغزي هو المعني الناتج حسياً.

ثانياً، إن باكيلار لديه تصور دينامي جدلي عن المكان. فعلي سبيل المثال بالإشارة الي داخل البيت وخارجه: «في أي موقع يقف حالم اليقظة، سواء في البيت أو الكون، تصبح الجدلية دينامية... فالبيت والمكان ليسا مجرد عنصرين متجاورين للمكان». فكل منهما يوقظ أحلام اليقظة في الآخر (3-42 :1958/1969). وهما بتعبير ديريدا عنصران لا يظلان في حد ذاتهما ككيانين منفصلين؛ فكل منهما يحمل مسحة من

الآخر. وبنفس الصورة يقول پوليه عن پروست إن الأماكن والكيانات تفقد محدوديتها في عدد من العلاقات دون أن تفقد خصوصيتها (1977: 79-81).

هذه العلاقات الجدلية تشمل «الأحلام التي تنطق بسكون الكائن وحركته»، والصور التي تكشفهما معاً، وأنماط الواقع المفرطة للكوخ والضيعة، والتقهقر والتوسع، والبساطة والتعقيد، وبيوت الماضي والحاضر. وفي مناقشته لكل هذه الأشياء، يفترض باكيلار شيئاً غير علاقة التضاد، فهو يتحدث عن تأرجح بين ترجيعات صغري وكبري مثلاً. وفي فصل بعنوان "جدلية الداخل والخارج"، يبطل هذا التضاد الي جانب تضادية المفتوح والمغلق؛ ويشكك في التقسيم الجدلي للرفض والقبول. (يستخدم باكيلار مصطلح "جدلي" في الإشارة الي كل من الجدل الهيجلي الذي يقدم نقداً له والي تصور بديل للعلاقات بين المصطلحات والأماكن.) والإشارة الي عنصر الترجيع في هذا السياق تبرز شيئاً موحياً عن "جماليات المكان"، ألا وهو التحول في التعبيرات بين المكان النفسي والمادي والنصي إضافة الي مكان المعرفة.

والترجيعات بين الأماكن توحي بأن كل مكان يتغير في العلاقة الدينامية، وأن الذات الحالمة تتغير من خلال هذه العلاقة. وتأثير هذه العلاقات المكانية، أي الترجيعات، هو الذي يثير في القارئ حلم اليقظة ويحرك القارئ. ومن خلال التخيل، تتحول القراءة الي كتابة أو إعادة كتابة نلأماكن. وهكذا فإن عملية القراءة نفسها تعد حيوية بالنسبة لتحول الأماكن والذات والتي ترتبط ببعضها ارتباطاً شديداً كما هو الحال بالنسبة لمرليو پونتي. ومن ناحية الجدل المعاصر، يمكن القول إن التحول داخلي بالنسبة لأنساق المعرفة وأن تطبيق النصوص يعد تحولاً.

ثالثاً، فيما يتعلق بالجدل الدينامي للمكان، يقترح باكيلار تحليلاً إيقاعياً (1958/1969: 65). ويقترب تفسيره للإيقاعات اقتراباً شديداً من تفسير بيرجسن للدوام - الخصوصية والاختلافات في الإيقاعات أو الآماد. والفارق هنا أيضاً هو أن باكيلار يضفي السمة المكانية علي هذه العملية. فتتميز الأماكن المختلفة بإيقاعات مختلفة بينها علاقات جدلية دينامية. وربما كان هناك اختلاف مهم في هذا الصدد مع بيرجسن ويعزي لنقده لكتابه الذي يلفت لعدم وجود مفهوم عن الآخر (Derrida, 1978: 93). ومع أن بيرجسن يبدأ بفرضية حركة الأجسام في علاقتها ببعضها البعض وتوافق كل منها مع الآخر، فإن أي أمد يحتوي في داخله علي احتمالات الإبداع، فالأمد محكوم بمبدأ

التمييز النوعي. والإيقاعات أو الآماد لابد أن تكون بينها علاقة عند باكيلار؛ فمعناها "في العلاقة بـ". والتفكير من منظور المكان وإن لم يكن مكاناً مسلماً به أصلاً هو الذي يبرز فكرة وجود علاقة بل علاقات جسمانية الي السطح. والزمن عند بيرجسن يمر ويوجد حيز العلاقات. وربما كانت المسألة هنا هي مسألة التفكير في زمان المعني ومكانه معاً في علاقة كل منهما بالآخر، أي فكرة ديريدا عن الاختلاف باعتباره إضفاء السمة المكانية علي الزمن وإضفاء السمة الزمنية علي المكان (9-27 :1982). ويقترب من ذلك فهم باكيلار لديناميات العلاقات المكانية.

في بداية الفصل الثالث بعنوان "Drawers, chests and wardrobes" (الأدراج والصناديق وخزانات الملابس) من كتابه يقدم باكيلار نقداً لصورة الجارور الفارغ المجازية الشهيرة لبيرجسن (Bergson, 1907/1913: 5). وقد درج بيرجسن علي استخدام صورة الجارور المجازية الي جانب فكرة "الثياب الجاهزة" في نقده "للمفهوم" و "التصنيفات" - تجريدات الفكر الجامد. والنقطة الأساسية لباكيلار هي أن بيرجسن بصورته المجازية هذه يستعين بنفس الشكل الذي ينتقده، أي بمفهوم تجريدي جامد. فهو ينتج حيزاً - جارور - باعتباره مكاناً فارغاً تجريدياً. وتزداد الصورة المجازية جموداً، ويضيع شئ من التجربة النوعية لصورة الجارور من خلال تجريدية بيرجسن، حتي وإن زعم أن هذا هو المعني الشائع لحيز الجارور. والنطة الأساسية لباكيلار هي أن هذه ليست الطريقة التي تتم بها تجربة الصورة. ومن ثم فهو يستعين بتفرقة بيرجسن بين الفكر التجريدي وتجربة الحياة في صلتهما بالمكان. فالمكان قد يكون مجرداً أو فارغاً وقد يكون معاشاً نوعياً. وهو ليس مسلماً به بدرجة أكبر من الزمن. وأي تراث فلسفي يسلم بالطبيعة الافتراضية للمكان التجريدي، في حين أن هذا المكان ينتج بصورة منطقية، وبيرجسن يسهم في ذلك في رأي باكيلار من خلال صوره المجازية.

ويضرب مثلاً بخزانة الملابس: «كان بيرجسن يريد لملكة الذاكرة أن تكون بمثابة خزانة للذكريات» (79 :1958/1969). إلا أن باكيلار يقول إن هذا لا يحدث إلا في تسجيل الأفكار والمفاهيم لا الصور. ويزعم أن «الذاكرة تصبح بمثابة خزانة» بمجرد أن نفكر في الذاكرة كشئ يختلف عن مجرد ذكريات، وفي الخزانة كشئ غير المكان الفارغ؛ أي بمجرد أن نتخيل.

النتائج

كما هو الحال بالنسبة للزمن فالمكان التصوري فقط هو المجرد؛ والمكان الذي تتم معايشته وتجربته وتخيله هو مكان نوعي. وكما يبطل الزمن غير المعاش الزمن التصوري، فكذلك الحال بالنسبة للمكان. فبدون المكان المعاش يكون الزمن المعاش مستحيلاً، فيظل مجرداً. والمكان التخيلي هو تجسيد الزمن، وهو ما يريد بيرجسن أن يقوله. وعكس ذلك هو تجريب نوع من المكان من خلال مبدأ حركة الزمن، أي حركة بين الأماكن وفي داخلها. والحركة عند باكيلار وعلي خلاف بيرجسن تعد مكانية وزمنية؛ فإن كانت عنصراً زمنياً تصبح ممكنة بعلاقة مكانية. (وهذه أيضاً تشبه مثيلتها عند مرليو پونتي الذي يزعم أن الحركة مكانية وزمنية وأنه لا سبيل لوجود حركة بدون جسم متحرك (1962: 267-75).

والمكان والزمان عند باكيلار لا يرسمان السكون والحركة بدقة. فبينما يقوم بيرجسن بقلب بسيط للتضادات، يقوم باكيلار بإبطال البني المتضادة من خلال سلسلة من عمليات القلب المعقدة. وهو علي خلاف بيرجسن لا يميز الحركة علي استبعاد الثبات. فعنصر الحركة (الإزاحة والتعددية) يقر تزامن العناصر المتباينة النشطة. ويعبر ديريدا عن ذلك بقوله: «إن الاختلاف ساكن بقدر ما هو تطوري» (12 :1982). وينبهنا باكيلار الي ذلك في مناقشاته لعنصر الثبات النشط في الأماكن الحميمة. إلا أن هذا ليس ثباتاً مستقلاً كثبات التدفق.(٧) (فيما يتصل بملحوظاتي التمهيدية عن صور التدفق المجازية، فقد يكون من المفيد كاستراتيجية إزاحة أن نتلاعب بالصور المجازية الشاذة فيما يتعلق بالصلب والسائل). وبعبارة أكثر عصرية فإن باكيلار يسهم في إزاحة تضادية الهوية والاختلاف وفي فهم تزامن الخصوصية و"التلوث".

ونظراً لافتراضنا أن الجماليات عند باكيلار بها الكثير من العناصر المشتركة مع كتابة الجسد، فإننا ننهي مقالنا بتعليق علي المعرفة والذات. فذات التخيل وقراءة الحلم وكتابته ذات متجسدة للذاكرة، وذاكرة فعالة زمنية ومكانية في آن معاً. والمكان التخيلي يقدم أمناً ويقيناً وثباتاً. وأي حديث في النظرية المعاصرة عن "الاستقرار" واليقين قد يؤخذ دليلاً علي رغبة في الوجود الذاتي. والحقيقة أن باكيلار لديه عناصر مشتركة مع تراث الفلسفة الذي يري في الذات صيرورة بلا وجود أصيل. واليقين يقين

صيرورة، يقين أحلام يقظة خلاقة وخيال مبدع. فيقول في كتابه الماء والأحلام: «هذا مثال محدد على القانون الذي أود أن أكرره في كل مناسبة ممكنة، وهو أن الخيال صيرورة» (1942/1983: 103). وأي ثبات في الذات يتكون من خلال الجدلية الدينامية للأماكن والتي تثير بدورها الخيال الخلاق. وليست "المعرفة" الناتجة انعكاساً لذات حقيقية تسبق عملية التخيل. بل تتكون الذات في هذه العملية، أي ترجيع الصور.

هوامش

أتوجه بالشكر لكل من أندرو متكالف Andrew Metcalfe و جنفييف لويد Genevieve Lloyd علي ما أبدياه من ملحوظات علي مسودة هذا المقال.

[1] يرجع هذا لنقد مرليو پونتي لمفهوم بيرجسن عن الزمن كشئ مستمر: فبدون فواصل ليس هناك زمن (1962: 420). انظر أيضاً ملحوظاته النقدية عن الصور المجازية الهيرقليطية للنهر والتدفق كناية عن الزمن (1962: 411). ويمكن العثور علي فقرات عند بيرجسن يحدد فيها مفهوماً للتدفق المتصل. فمثلاً فيما يتصل "بالقفز" في الماء أي المعرفة يقول: «من يلقي بنفسه في الماء وهو لا يعرف إلا مقاومة صلابة الأرض يغرق من فوره إن لم يقاوم سيولة البيئة الجديدة؛ فيتحتم عليه بحكم الضرورة أن يتشبث بالصلابة الموجودة حتي في الماء. وبهذا الشرط وحده يمكن له أن يألف سيولة السائل» (1907/1913: 203). وللاطلاع علي نفس هذه الصورة المجازية انظر Douglas, 1970: 38. وذلك في سياق مناقشة سارتر للزوجة وللصور المجازية التي تشذ فيما يتصل بالتفرقة بين الصلب والسائل.

[2] يمكن دحض ذلك بأن بارت في حالة الصورة الفوتوغرافية يتحدث عن الخصوصية المطلقة للعاطفة. ولكن أليس هناك شئ عالمي شامل إن لم يكن عبر ذاتي في القول بأن الصورة خاصة في حالة هذا النسق ولكن ألا نستطيع أن ندرك العاطفة التي يصفها؟ (Barthes, 1984).

[3] انظر ملحوظات بارت عن مفهوم باكيلار عن القراءة في كتابه *The Pleasure of the Text* (متعة النص، ١٩٧٥: ٣٧). فهو يزعم أن "قراءة الحلم" عن باكيلار يقصر عن بلوغ السعادة.

[4] من النقاط التي تجذبني الي باكيلار موقفه الإيجابي من المكان واهتمامه بنطاقات السعادة. ولا يسع المرء إلا أن يقارن موقفه من المكان بنظيره عن فوكو الذي يخضع المكان عنده دوماً للرقابة.

[5] يفرق باكيلار بين اهتمامه بأحلام اليقظة والتركيز التحليلي النفسي علي الأحلام. «إن علم ظواهر أحلام اليقظة يمكن أن يحد من تعقيد الذاكرة والخيال» (1958/1969: 26)، وهو ما يرجع لاهتمامه بالأنشطة الخلاقة للذاكرة وامتزاج اللا وعي بالوعي في مقابل ما يعتبره التأويل التحليلي النفسي للرموز.

[6] للمزيد عن هذه المسألة انظر هاريسن: ما مصدر تماسك النفس في تفسير نيتشه للصيرورة؟ (Harrison, 1991: 198, 215-16). وانظر پوليه Poulet, 1977: 60.

[7] وهو ما يشبه ما ورد عند سيمل Simmel الذي يتحدث عن توحد الثبات والتحرك المتجسد في هيئة الغريب؛ واحتمالية الحركة نفسها تغير سمات وحدود أي مكان يمثل هوية مستقلة وثابتة (1950: 402). والحقيقة أن كتابات سيمل عن المكان – سواء المادي أو النفسي – تمس العديد من النقاط الخاصة بالحدود والأطر والقدرة علي النفاذ. ومع أن كثيراً من أجزاء هذا العمل لم ينشر بعد بالانجليزية، هناك لمحات منه في مقالي 'The Stranger' (الغريب) و 'The Metropolis and Mental Life' (المدينة والحياة العقلية). وهو في المقال الأخير يشبّه قدرة الجسد علي النفاذ بمثيلتها في المدينة (1950: 419).

المصادر والمراجع

Arcaya, J. (1992) 'Why is time not included in modern theories of memory?', *Time and Society*, 1 (2): 301-14.

Bachelard, G. (1938/1964) *The Psychoanalysis of Fire*, trans. A. Ross. Boston: Beacon Press.

Bachelard, G. (1958/1969) *The Poetics of Space*, trans. A. Jolas. Boston: Beacon Press.

Bachelard, G. (1960/1971) *The Poetics of Reverie*, trans. D. Russell. Boston: Beacon Press.

Bachelard, G. (1942/1983) *Water and Dreams: An Essay on the Imagination of Matter*, trans. E. Farrell. Dallas: Pegasus.

Bakhtin, M. M. (1981) *The Dialogic Imagination*, trans. C. Emerson and M. Holquist. Austin: University of Texas Press.

Barthes, R. (1975) *The Pleasure of the Text*, trans. R. Miller. New York: Hill & Wang.

Barthes, R. (1984) *Camera Lucida*, London: Fontana.

Barthes, R. (1985) *The Responsibility of Forms*, trans. A. Howard. New York: Hill & Wang.

Barthes, R. (1986) *The Rustle of Language*, trans. R. Howard. Oxford: Basil Blackwell.

Bergson, H. (1907/1913) *Creative Evolution*, trans. A. Michel. London: Macmillan.

Bergson, H (1889/1950) *Time and Free Will*, trans. F. L. Pagson. London: George Allen & Unwin.

Bergson, H. (1896/1991) *Matter and Memory*, trans. N. M. Paul and W. S. Palmer. New York: Zone Books.

Cixous, H. (1986) 'Sorties: out and out: attacks/ways out/forays', in H, Cixous and C. Clément (eds), *The Newly Born Woman*. Manchester: Manchester University Press.

de Certeau, M. (1984) *The Practice of Everyday Life*, trans. S. F. Rendall. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Derrida, J. (1978) *Writing and Difference*, trans. A. Bass. Chicago: University of Chicago Press.

Derrida, J. (1982) *Margins of Philosophy*, trans. A. Bass. Brighton: Harvester Press.

Derrida, J. (1987) *Positions*, trans. A. Bass. London: Athlone Press.

Douglas, M. (1970) *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Taboo*, Harmondsworth: Penguin.

Durkheim, E. (1915/1976) The Elementary Forms of the Religious Life, London: George Allen & Unwin.

Forrester, J. (1992) 'In the beginning was repetition: on inversions and reversals in psychoanalytic time', *Time and Society* 1 (2): 287-300.
Freud, S. (1900/1976) *The Interpretation of Dreams*. Pelican Freud Library, vol. 4. Harmondsworth: Penguin.
Freud, S. (1925/1984) 'A note upon the "Mystic Writing Pad"', in *On Metasychology: The Theory of Psychoanalysis*. Pelican Freud Library, vol. 11. Harmondsworth: Penguin.
Game, A. (1991) *Undoing the Social: Towards a Deconstructive Sociology*. Milton Keynes: Open University Press.
Harrison, B. (1991) Inconvenient FictionsL Literature and the Limits of Theory. New Haven/London: Yale University Press.
Irigaray, L. (1985) *This Sex Which Is Not One*, trans. C. Porter with C. Burke. Ithaca, NY: Cornell University Press.
Malouf, D. (1986) *12 Edmonstone Street*. Harmondsworth: Penguin.
Merleau-Ponty, M. (1962) *Phenomenology of Perception*, trans. C. Smith. London: Routledge & Kegan Paul.
Merleau-Ponty, M. (1964) *Signs*, trans. R. McCleary. Northwestern University Press.
Poulet, G. (1977) *Proustian Space*, trans. E. Coleman. Baltimore/London: Johns Hopkins University Press.
Sir-mel, G. (1950) 'The stranger' and 'The metropolis and mental life', i- K. Wolff (ed.), *The Sociology of Georg Simmel*. New York: Free Press.

١٢. الفرد السوفيتي
تأصيل كائن مراءٍ

أوليج خرخوردين

في أحد أعمق المقالات التي كتبت عن روسيا في العشرين سنة الأخيرة، يفترض كن جوويت (Ken Jowitt, 1992: 80) أن الرياء لا الشرعية هو المفهوم الذي يعلل ارتباط العام والخاص معاً فيما يعرف بالأنظمة اللينينية. والرياء عند جوويت سمة محورية "لثقافة سياسية انعزالية" ينسحب الناس فيها من الحياة الرسمية التي لا تعود عليهم إلا بالمتاعب، ويسعون بدلاً من ذلك للحصول علي أكبر قدر ممكن من "وقت الفراغ والحياة اليسيرة" خارج نطاق السياسة. وحينئذ يتحول الرياء الي حالة سلوكية نمطية في الأنظمة اللينينية «يمكن للمرء من خلالها أن يخفف من تدخل النظام في حياته الخاصة». وفي مقال لاحق يذهب جوويت الي أن هذه الصيغة من دمج النطاق العام بالنطاق الخاص تعد تراثاً لينيتياً خطيراً احتفظت به المجتمعات بعد السوفيتية من ماضيها. والانطوائية ضد السياسية تحول دون التحول بسهولة الي ديمقراطيات من النوع الغربي والتأكيد علي القيم الخاصة وعلي حساب القيم العامة (1992: 287-94).

واتخاذ حالة الرياء وسيلة لدمج العام والخاص هو الإسهام النظري الأصيل لجوويت وهو ما يميزه بين الباحثين الغربيين الدارسين لروسيا ممن يتصورون وجود شئ محدد عن ارتباط العام والخاص معاً في المجتمعات الشيوعية ولكنهم يخفقون في بلورته في مفهوم شامل. نجح جوويت في تحديد العادة الاجتماعية المحورية التي كانت مألوفة لدي كل مواطن سوفيتي في السبعينيات والثمانينيات، ألا وهي أن يقول المرء شيئاً بينما

يؤمن بأن عكسه هو الصحيح، وأن يشارك في الطقوس الاجتماعية لمجرد المشاركة، وأن ينشئ أطفاله ويعلمهم أن هناك انفصالاً بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، وهو انفصال لا يرد في العبارات العامة التي تصف العالم وكأنه ليس في الإمكان أفضل من الواقع.

علي أية حال فمفهوم جوويت يفسر "المجتمعات الاشتراكية المتطورة" في حقبة بريجنيف. ويبدو أن هذا المجتمع لا يختلف عن روسيا قبل الثورة وحسب، بل عن مجتمع السنوات الأولي من الثورة أيضاً، لأن الرياء لم يكن عنصراً محورياً في كليهما. إذن فالهدف من هذه الدراسة هو معرفة كيف أصبح الرياء محوراً أساسياً للنظام وكيف تحول كل مواطن سوڤيتي الي تابع مراءٍ.

بعبارة أخري، إذا لم يصبح الاعتراف الطوعي هو العادة الأولي للمجتمع السوڤيتي كما حدث في الغرب كما يبين فوكو (1980)، فكيف أصبح الرياء وسيلة يستعين بها الناس للتحول الي رعايا خاضعين في روسيا السوڤيتية؟ وهذه ليست مجرد مسألة تثير الفضول؛ فقد تكون واحدة من أهم قضايا عالم اليوم؛ ففي خضم تدفق عالم ما بعد الشيوعية ووسط تغير البني والأعراف كل يوم، هناك عنصر ثابت نسبياً في التراث الشيوعي الباقي، ألا وهو الفرد السوڤيتي.

واتباع الطريق الذي كان فوكو أول من سلكه يعد أمراً صعباً. فهو لم يترك لنا حديثاً عن النهج، بل علمنا فن التفكير كمن يعلم طفلاً فن السير. بل ربما أمكن للمرء أن يصبح "فوكوياً" كما كان "نيتشوياً". فكان فوكو دائم السعي لإعادة صياغة نيتشه بما يتفق مع أغراضه التأصيلية المختلفة، في حين أنه نادراً ما يورد اسم نيتشه صراحة. وربما كان صدق الإيمان بفوكو معناه نسيان ذكره كل مرة ينطلق فيها المرء في طريق البحث بالطريقة التي تعلمها من فوكو.

جذور الرياء

كان الفلاحون يشكلون غالبية سكان روسيا قبل إقرار مبادئ الجماعية. وقد نخرج

من دراسة ظروفهم بلمحة عن أصول الرياء الفردي الذي يندر وجوده في تجمعات الفلاحين. كان فن الرياء القديم موجوداً بالطبع، ولكنه كان يمارس بصورة جماعية ويرتبط بحقيقة أن الفلاحين كانت لهم هوية مشتركة. فحين كان يوجه لأحدهم سؤالاً عن تعريفه لنفسه كان يجيب قائلاً: «أنا أرثوذكسي». ويقدم ستيڤن وايت وهو أحد أدق الباحثين في الدراسات السوڤيتية فقرة من تشيخوف لنقل الإحساس بما كان عليه الفلاح السوڤيتي:

«في رواية المجرم لتيشخوف مثلاً، يؤخذ أحد الفلاحين للمحكمة بتهمة سرقة صامولة من خط سكك حديدية ليستخدمها كثقل لسنارة الصيد، ويعجز الفلاح تماماً عن فهم الجرم الذي اقترفه، وفي تبريره لما يفعله يتحدث دائماً بصيغة المتكلمين، أي أهالي ناحيته فيقول للقاضي الذي يحقق في القضية: «نحن نصنع من الصواميل ثقالات». وليس هناك ما هو أفضل من الصواميل لصنع ثقالات، فهي ثقيلة الوزن وبها ثقب، وكيف يمكن للمرء أن يصطاد بلا ثقالة؟ فيشرح له القاضي إنه بفعلته هذا قد يتسبب في خروج قطار عن مساره وهلاك الناس. فيجيب الفلاح قائلاً: «لا قدر الله يا فضيلة القاضي! أتظن أننا كفرة أشرار؟ الحمد لله يا سيدي؛ نحن لا نقتل أحداً، بل لم يخطر ذلك علي بالنا أصلاً! ... كم من سنين مضت والقرية كلها تحل الصواميل دون أن يحدث حادث واحد؟ لو كنت قد خلعت قضيباً حديدياً أو وضعت زنداً خشبياً علي القضبان فربما كان القطار سيتحطم، ولكن صامولة؟! ... نحن نفهم، ولذلك فنحن لا نخلع كل الصواميل؛ بل نترك بعضها دائماً؛ ونحن نفعل ذلك بحرص؛ فنحن نفهم كل شئ» (White, 1979: 60)

يشير تشيخوف في هذه الفقرة الي العديد من النقاط المهمة التي نجد ما يوازيها في أعمال علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع في فترة لاحقة. أولاً، لم يكن الفلاحون الروس يعرفون الفردية ولم تكن لديهم عادة التحول الي رعايا خاضعين. ويؤكد موشيه لوين المتخصص في الثقافة الروسية التقليدية أن الوحدة الأساسية في حياة الفلاحين لم يكن الفرد ولا العائلة، بل القرية كلها (Moshe Lewin, 1985: 35). وفي وصفها لعادات

مجتمع قروي في روسيا تشير دوروثي أتكينسن الي أنه علي الرغم من أن العائلة هي الوحدة الاقتصادية الأساسية في القرية، فإن كل القرارات المهمة كانت تتخذ في مجلس قروي (سخود). ومع أن كل ذكر في العائلة كان له صوت في هذا المجلس القروي وربما أمكن له أن يعارض أحد الإجراءات المقترحة، فقد كان حكم الأغلبية يسري وينفذ بالإجماع فيما تعتبره أتكينسن «حكم مركزية ديمقراطية مصغرة» (Dorothy Atkinson, 1983: 374).

ثانياً، كان الرياء عادة هامشية بالنسبة للقرية الروسية. فكان "سلاح المستضعفين" الجماعي يستعين به الفلاحون في مواجهة من بيدهم السلطة سواء من المسئولين القيصريين الامبراطوريين أو جباة الضرائب المحليين حسب قول كنفينو (Michael Confino, 1991). إلا أنه كان يختفي أحياناً حتي في مواجهة السلطة كما نري في الفقرة السابقة من تشيخوف. ومن ناحية أخري، كان الرياء مستحيلاً في العلاقات بين العائلة والقرية أو داخل العائلة. وكان الناس يتقبلون أحكام المجلس القروي دون التظاهر بالموافقة. ويقول كينان إن هناك موقفاً متكرراً دائماً يتمثل في الاعتماد علي حصاد سنة معينة ويوضح أن مجرد البقاء كان معرضاً للخطر في أحكام القرية و «كان يقنع معظم أفرادها البالغين بضرورة هذه الأحكام» (Ed Keenan, 1986: 125). ولا أهمية هنا لما إذا كانت هذه مسألة إقناع أو مجرد طاعة للأعراف، فالمهم أن الناس لم يكونوا يراؤون في تنفيذ أحكام مجلس القرية. وفي حالات شديدة الندرة حين كان يلجأ أحدهم للرياء كان العقاب قاسياً وسريعاً ويتدرج وفقاً للقانون العرفي الذي كان يحكم القرية الروسية ولا شأن له بقانون طبقة الموظفين، وكان الإعدام بدون محاكمة هو عقوبة المخالف.

وكانت فرصة ممارسة الرياء أقل داخل العائلة. فاللغة الروسية ليس بها لفظ بمعني "خصوصية". فكان أفراد الأسرة الواحدة يعيشون في غرفة واحدة ويأكلون في طبق واحد وربما ينامون علي ظهر الفرن معاً. وكلمة رياء باللغة الروسية – pritvorstvo – مشتقة من الفعل pritvoriat بمعني "غلق الباب" أو "انطواء". ولم تكن هناك في الواقع فرصة لغلق الباب والانطواء علي الذات أو العزلة عن العائلة.

كيف أمكن إذن لمثل هذه العادة الهامشية أن تكتسب مكانة خاصة في المجتمع الروسي فيما بعد؟ لكي يكتسب الرياء الفردي مكانة كان لابد من "إغلاق" بعض جوانب الحياة السامية للفلاح الفرد. والآن وقبل أن نتناول عادات الانغلاق التي ساعدت علي إضفاء الطابع الفردي علي غالبية الشعب الروسي، ينبغي أن نناقش شرطين عامين لإضفاء الطابع الفردي بصورة مكثفة في أعقاب الثورة الروسية في عام ١٩١٧.

يبدو أن الشرط الأول لهذا التغيير كان يتمثل في استبعاد حالة "الازدواجية الروسية". يتبع روبرت تاكر كلاً من بيلينسكي Belinsky وهيرتسن Herzen في وصف هذه الحالة بأنها مناعة حياة الفلاحين ضد اخترق الدولة. وكان الفلاحون يحاولون دائماً البقاء بعيداً عن متناول يد طبقة الموظفين القيصريين وقوانينهم وكانوا يهتدون بالقانون العام وأحكام المجتمع القروي. وكان هناك عالمان بالمعني الحرفي للكلمة يعيشان منفصلين كل عن الآخر قبل الثورة (Tucker, 1972: 124)، الثورة التي هزت العالم القديم وجعلت هذا الانفصال أمراً عفي عليه الزمن.

وقد أخذ الفلاحون في تدفقهم الضخم والسريع الي المدن إبان حملتي التصنيع والحياة الجماعية عاداتهم وتقاليدهم معهم الي البيئات الحضرية. فأغرقت العادات القروية الهيئات والمؤسسات البيروقراطية للمجتمع السوفيتي في حقبة "ترييف المدن" في العشرينيات والثلاثينيات والتي وصفها لوين أدق وصف. فترجم حكم المركزية الديمقراطية المصغرة مثلاً أي الصيغة الشيوعية للقبول الإجماعي لقرار الأغلبية الي نمط تنظيمي متكامل للمجتمع السوفيتي. ويصف أتكينسن هذا الحدث الخطير في هذه الترجمة حين نفت الكوميونات نفسها من الوجود بقبولها الإجماعي لنمط المزرعة الجماعية في المجالس القروية: «إن استغلال المجالس العامة ودفعها لاتخاذ قرارات خاصة بتعميم الحياة الجماعية لم يحد من المسئولية التقليدية لكل الأعضاء عن قبول هذه القرارات» (Atkinson, 1983: 376). وهكذا قامت أنماط تنظيمية جديدة علي أساس العادات القروية القديمة التي تم تجديدها لتناسب أهدافاً جديدة. كما انتقل الرياء الي مجتمع جديد ولكن بصورة منقحة تنقيحاً جذرياً لتؤدي أغراضاً جديدة.

ثانياً، إن المقولة الشهيرة "لروسيا ذات الوجهين" بأن "الله عالٍ في السماء والقيصر بعيد" لم تعد صحيحة. فقد امتزج عنصرا السلطة، الله والقيصر، معاً في شبكة واحدة من السلطة المقدسة. فلم يعد القيصر بعيداً لأن السلطة أصبحت مباشرة وقريبة وشديدة التدقيق وتشغل نفسها بأدق الشؤون الدنيوية في حياة رعاياها التي ظلت مهمَلة طوال قرون طويلة من الاستبداد الكسول. ومن ناحية أخري، ظلت مقولة "الله عالٍ في السماء" لقرون تعني أن الفلاحين لم يكونوا يتعرضون للتخويف بالتفتيش علي مضمون عقيدتهم حيث كانت ديانتهم الأرثوذكسية تتميز بالمشاركة المطيعة في الطقوس الكنسية. فلم يكن هناك من يهتم بالمضمون الفعلي للعقائد. ولم يكن الروس حسب قول وايت يعرفون الفارق الليبرالي بين الأفعال والعقائد (White, 1979: 36). وبدأت السلطة السوڤيتية الجديدة في الاهتمام بالعقائد لا بالطقوس وحدها.

ووضعت عقيدة باطنية حقيقية كجوهر للفرد السوڤيتي الجديد الذي كان يفترض فيه أن يحفظ مضمون العقيدة الشيوعية عن ظهر قلب وأن يثبت إيمانه بها في كل أفعاله. وأصبحت هناك كما يقول أندريه سينياڤسكي ثلاثة مبادئ أساسية للفرد السوڤيتي الجديد وهي الإيمان المتعصب بهدف الشيوعية الأسمي وقدرة علي ترجمة إيمانه الي فعل منهجي، ورغبة في تحقيق الصالح العام لا الشخصي. وكان زيرجينسكي Dzerzhinsky هو النموذج الأخلاقي للحضارة السوڤيتية (Sinyavsky, 1990: 112).

وكان من الممكن للعقيدة الباطنية الحقيقية أن تفسد. وكان السبيل الوحيد للحيلولة دون فسادها هو التحكم في بعض الأفعال التي عوملت بالتالي كدليل علي فساد العقيدة. وهكذا جعلت السلطة السوڤيتية بعض السلوكيات إشكالية وسعت لضمان بقائها تحت رقابتها بصورة دائمة. والسبب في ذلك من قبيل المصادفة التاريخية ولن نتطرق اليه هنا. أما كيفية حدوث ذلك فهو أمر في غاية الأهمية لأنه يحدد مجريات الحقبة التالية بأسرها. وبظهور الحضارة السوڤيتية، انحصر نطاق حرية التصرفات الإنسانية أولاً في تحديد السلطة لما يمكن فعله؛ ثانياً: تحديدها للمناسب من هذه التصرفات الممكنة. ولكن كان الرياء قد استشري حينذاك بين كل فرد من أفراد الشعب السوڤيتي بغرض الاحتماء من رقابة السلطة.

الجنس والعقيدة

من أوضح الأمثلة علي هذه التطورات التغيرات التي طرأت علي العادات الجنسية. فالجنس وهو أكثر المجالات "خصوصية" في حياة الفرد في الغرب قد يصلح كأساس لمناقشة جذور التوجه المكثف نحو الفردية في روسيا.

وكان الجنس قبل ذلك وكغيره من جوانب حياة الفلاحين موضع اهتمام عام ولم يكن مسألة خاصة بالفرد. فكان القساوسة هم الذين يفصلون في الجرائم الجنسية الخطيرة ويترفقون بالجنح البسيطة التي لا تهدد تماسك المجتمع. وكانت تجمعات الفلاحين تمارس الرقابة علي نفسها، فكان الجار يبلغ عن جاره إذا ارتكب مخالفات جنسية. تقول إيفا ليفن في دراستها للعادات الجنسية في روسيا: «لم يكن السلاف الأرثوذكس يشغلون أنفسهم بالتوجهات والنوايا الكامنة وراء السلوك. فلم يكن الناس مسئولين إلا عن التحكم في تصرفاتهم لا في أفكارهم وأحاسيسهم (Eva Levin, 1989: 301).

وقد انتقل تقنين الجماعة للحياة الجنسية لأفرادها الي المجتمعات العمالية أيضاً إبان فترة ترييف المدن. وقد انتشر الي حد ما بين العمال الذين توافدوا علي المدن قبل الثورة. وفي عام ١٩٢٣، يوضح المراسلون العماليون الذين كانوا يكتبون لصحف المصانع ووسائل الإعلام المكثف العامة أن الطرق التي اتبعتها الجماعات في الرقابة الجنسية قد ترسخت لدرجة جعلت تروتسكي يخشي أن يسيطر "الرياء" علي الصحافة السوفيتية (Trotsky, 1973: 65). وكان المراسلون يلجأون لأنماط سردية تستعين بأسماء حقيقية دون أي شك في حقهم في كشف التجاوزات في الحياة الجنسية للعمال الآخرين والتي يبدو أنها كانت معروفة بكل مخالفاتها. وقد أعرب تروتسكي عن أسفه لذلك وطالب بعرض بعض القصص التي تصور السلوك السوي وباستخدام أسماء غير حقيقية لتقديم أمثلة للحياة اليومية "الإيجابية". وتردد المصادر المعاصرة هموم تروتسكي، فيصور وليم تشيس مثلاً ثكنات المشروعات الصناعية في موسكو في العشرينيات حيث كان هناك ما يقرب من مئتي أسرة تعيش في مكان واحدة يخصص فيه سرير واحد لكل أسرة. وكانت "الخصوصية" في الجماع تتمثل في أن يضع الفرد بطانية فوق

رأسه؛ فكانت بقية سكان الثكنة تشهد الأنشطة التناسلية (William Chase, 1986: 191).

إذن كيف كان يمكن للخصوصية أن تنشأ في مناخ كهذا؟ ونكرر السؤال الذي عرض من قبل، وهو كيف كان يتسني للفرد أن ينغلق علي نفسه وينعزل عن الجماعة؟ وقد ذكرنا في موضع آخر أن مناخ الخصوصية نما في بدايته لا بين العمال والفلاحين جميعاً، بل بين من انضم منهم لعضوية الحزب كنتيجة غير مقصودة لسعي الحزب لاقتلاع أية تأثيرات تلوث نقاءه (Kharkhordin, 1994). ويدور النقاش كما يلي.

إذا كانت غالبية الثوريين البلاشفة من المؤمنين المتحمسين ممن مروا بتجربة تشبه التحول الديني الذي يصفه وليم جيمس في كتابه القيم (William James, 1902)، وبالتالي لم يكونوا في حاجة لممارسة الرياء في اتباعهم لُمثل الولاء، فقد اصطبغ اللاحقون منهم بالصبغة الفردية في ظل ظروف مختلفة. ففي العشرينيات، كانت حملة "أخلاقيات الحزب" والمحاكمات "الجنسية" المشهودة للعمال والفلاحين الذين تورطوا في انحرافات جنسية علي الرغم من انضمامهم لعضوية الحزب وللمسئولين السوفييت تمثل حداً فاصلاً من ناحيتين. أولاً، تم استحداث لجنة لمعاقبة المخالفين في الحزب نفسه ولم تكن به من قبل. وكان ذلك بغرض قمع بعض السلوكيات المرفوضة عقائدياً والتي صدرت عن بعض أعضاء الحزب في سنوات الفوضي التي أعقبت الثورة والحرب الأهلية. ونتيجة لذلك أصبح كل عضو في الحزب رقيباً علي بقية الأعضاء كما يقول رابيليه (Glucksmann, 1980: 20). وتم اللجوء لبعض أساليب الرقابة المتبادلة بغرض معرفة خبايا الحياة الجنسية لكل عضو بعد أصبح هذا الجانب مؤشراً علي مسألة أعم، وهي فساد عقيدة للشيوعي.

ثانياً، أدي استحداث الرقابة الجماعية في حياة الحزب الي نتيجة غير مقصودة تمثلت في نشأة أجواء تساعد علي سلوكيات خطيرة يخفيها عن أعين السلطة "فرد" تربي علي هذا "الإخفاء". ولم تكن هذه الأجواء خافية عن الرقابة المتبادلة في مجتمعات أخري كما يستدل من الأمثلة التي ضربها تشيس وتروتسكي، ولكنها لم تعد موضع تهاون من جانب السلطة بمجرد تطبيق الرقابة الجماعية علي هدف جديد؛ فلم

يكن العامل والفلاح هو الذي أصبح ولاؤه للعقيدة موضع شك، بل "المعتنق الجديد" للعقيدة. وهكذا نشأت "الفردية" المتأخرة أول ما نشأت لدي أعضاء الحزب الذين كان عليهم أن يخفوا سلوكهم المشكوك فيه بعيداً عن رقابة رفاقهم. بعبارة أخري، ففي مواجهة المعتنقين البلاشفة السابقين تظاهر المعتنقون اللاحقون بالولاء لقوانين الحزب التي تولت تنفيذها حينئذ لجنة معاقبة المخالفين. وحدث نفس الشئ مع أفراد آخرين كأعضاء "رابطة الشبان الشيوعيين" و"الرواد الشبان". ولم يكن الفلاحون والعمال غير الشيوعيين مضطرين مبدئياً للرياء والتظاهر، إذ لم يكن للسلوك الجنسي أهمية كبيرة بالنسبة للسلطة.

ويمكن استخلاص بعض المظاهر المماثلة في التطورات التي طرأت علي الغرب. فقد نشأت الفردية في الغرب كما يشير فوكو بامتزاج العادات العقائدية بخيال جوهر باطني يسمي "الجنس":

> «... من الناس من يعترف بخطاياه، ومنهم من يعترف بأفكاره ورغباته ... وهناك من يبوح بأصعب ما يمكن البوح به؛ ومن الناس من يعترف علانية وفي الخفاء لأبويه أو لمعلميه أو لطبيبه ولمن يحبهم، ومنهم من يعترف لنفسه بما يستحيل البوح به لغيره ... لقد تحول الإنسان الغربي الي كائن معترف» (Foucault, 1980: 56)

ويمكن القول في ضوء ذلك إن الفردية في روسيا السوفيتية نشأت بامتزاج عادات الرياء بخيال جوهر باطني يسمي "العقيدة الشيوعية". ففي الغرب تربي الناس كرعايا غربيين علي الاعتراف الدائم بأمور الجنس، بينما تحولوا في روسيا الي رعايا سوفيت بالتظاهر بالولاء للشيوعية. وفي كلتا الثقافتين جاءت الفردية من أعلي الي أسفل. ففي الغرب، بدأت الفردية بين البرجوازية حيث حققت الطبقات العاملة "ذاتيتها" فيما بعد حين نشر الاعتراف شبكته علي نطاق واسع. وفي روسيا السوفيتية، كان أول من ظهر من "الرعايا" هم أعضاء الحزب ممن كان عليهم أن يتخذوا من الرياء مبدأ. وفيما بعد صبغ الرياء بقية المجتمع بالصبغة الفردية.

والفروق هائلة أيضاً. فلم يكن "الجنس" قد دخل لغة خطاب الحزب الشيوعي كمجموعة مهمة من السلوكيات؛ ولم يكن الرعايا السوفيت يتساءلون عن نشاطهم

الجنسي لكي يتعرفوا علي حقيقتهم. بل كان فسادهم الجنسي من بين الخطايا السياسية العديدة التي تهدد الوجود اليومي للمواطن العادي الجديد. وكانت الخطايا السبع الكبري التي شهدت بفساد الضمير العادي قد صاغتها لجنة السيطرة الحزبية في عام ١٩٢٤. وقد علي هذه اللجنة أن تستعين بمفردات جديدة لتسمية بعض الظواهر المعنية. وكانت الخطايا الكبري هي: الوصولية والتكالب بهدف إزاحة العقبات التي تعوق طريق المستقبل المهني؛ الزواج من أفراد البرجوازية الدنيا أو مصاهرتهم أو عقد صلات وثيقة بهم؛ زيادة حيازة الأراضي وغيرها من الممتلكات الاقتصادية الكبري؛ المبالغة في الترف في الملبس أو الإنفاق؛ إدمان الخمر؛ الفساد الجنسي، المشاركة في الطقوس الدينية (Iaroslavkii, 1924/1989: 157).

وكان الاختلاف في السلوكيات والرغبات والتوجهات يندرج تحت اسم عام واحد هو "التأثيرات المفسدة"؛ إلا أن "الجنس" لم تكن له مكانة خاصة بينها. كما لم تكن هذه الدالة تصنف كل السلوكيات الأخري التي تندرج تحت مسمي "الجنس" في الغرب. وقد تمت مناقشة بعضها علي هذا الأساس وبالتركيز علي نقاط مختلفة. فكان الصراع علي امرأة مثلاً يلقي إدانة شديدة لا بسبب عنصر الرغبة، بل بسبب نزعة التملك تجاه امرأة والمواقف التي لا تليق بين الرفاق. وكان الشذوذ يترك أمره لما تراه الخلية الحزبية المحلية؛ فإن لم يكن بمقدور الحزب الاستغناء عن "الآثم"، كان يمكن الإبقاء عليه في وضعه الذي هو عليه مع تقبل المسئولية كاملة عن نتائج تصرفاته (Iaroslavkii, 1924/1989: 168-9). وبالطبع كانت التصنيفات الطبية الغربية تستخدم في الإشارة الي الحالات المذكورة ولكن في أنساق دوال مختلفة تمام الاختلاف. ولم يصبح الجنس تحديداً موضع شك إلا بعد المحاكمات الجنسية المشهودة في أواخر العشرينيات والتي كانت كلها ترتبط بجرائم بتر أطراف واغتصاب وقتل (لمزيد من التفاصيل انظر Naiman, 1991)؛ أما ما كانت له أهمية قصوي فهو ارتباط السلوك السوي بالجرائم البشعة، لا بالجنس في حد ذاته.

انتشار الرياء الي أسفل

ورد وصف النتيجة الأولية للنزعة الفردية عن طريق الرياء لدي ستيڤن وايت في شرحه "لنتائج الستالينية" (Steven White, 1979: 111). وكان التراث الستاليني يشتمل علي الكتمان التام كإحدي سمات الحياة الشخصية وشعور بالعجز التام في مواجهة السلطة وازدواجية الفرد. فكانت المشارك المطيعة علناً في الطقوس الشيوعية والإفضاء بالحقيقة والسعي للمكاسب سراً بمثابة وجهين للشخص نفسه. ولكن لم يكن واضحاً أي وجه منهما كان أصدق كما يقول وايت. وظل المواطن السوڤيتي يتأرجح بين الوجهين ويحاول أن يبدو صادقاً في كل من الحالتين.

وهذا التأرجح يمكن إدراكه أيضاً في فكرة "الانفصام الشكلي" modal schizophre-nia الذي تعزوه كاترينا كلارك الي تراث الواقعية الاشتراكية. و"الانفصام الشكلي" الذي يذكرنا بما كتبه وايت عن الفرد المزدوج هو مزيج من "ما هو كائن" و"ما ينبغي أن يكون" في رواية واحدة، أي «مزيج من أكثر حقائق الواقع اليومي وضوحاً وأشد الطموحات بطولية» كما يقول جدوانوف Zhdanov (Clark, 1986: 37). فالشعب السوڤيتي في حياته اليومية يتأرجح كبطل رواية واقعية اشتراكية بين الخصوصية الدنيوية والبطولية العامة. وسرعان ما أفسح هذا التأرجح مكاناً لرياء صارخ أصبح التكالب فيه علي المكاسب هو المعيار السائد.

ومنذ الثلاثينيات فصاعداً، أصبح عدد المرائين، أي من انغمسوا في الفردية عن طريق الرياء، في ازدياد مستمر. وجاءت حقبة الخوف الستالينية وعممت هذه السمة ولكن دون أن تكون واضحة في الظاهر؛ أما المراءون غير البارعين وسائر ضحايا آلة الرعب فقضوا حياتهم في المعتقلات. ومع ذلك يمكن القول إن من الدلائل الأولي غير المباشرة للزيادة العامة في عدد المرائين ظهور الشخصية الادبية للمرائي الوصولي الناجح التي يرد وصفها فيما تطلق عليه ڤيرا دانهام Vera Dunham اسم "قصص متوسطي الثقافة" للواقعية الاشتراكية. ويبدو أن الروايات تميز بين نوعين مختلفين من المرائين، مثقف الزمن الماضي الذي كان محكوماً عليه بالخسران، والوصولي الجديد الذي يصعد نجمه باستمرار.

يظهر النموذج الأول مثلاً في رواية الخروج من الفوضي (١٩٣٣) لإيرنبورج -Ehren

burg (ورد في Brown, 1982: 201) حيث يصور بناء الأعمال المعدنية لكوزنيتسك الشهير. والبطل في الرواية، وهو سافانوف المدير، شخصية مستقلة تضيق بحشود العمال الكسالي الذين يضطر للإشراف عليهم في أثناء البناء، إلا أنه يكتفي بتوجيه انتقاده علي صفحات يومياته الخاصة بينما يلقي خطباً تفيض ولاء في العلن. والحكم الذي يصدره إيرنبورج علي مثل هذه الشخصية المزدوجة واضح؛ حيث ينتهي الأمر بانتحار سافانوف. فلا يستطيع المثقفون الإفلات من حالة الرياء التي فرضتها عليهم الظروف الجديدة.

أما المراءون الجدد فيختلفون تماماً عن نموذج سافانوف. فهم كأفراد يتربون علي عادة الرياء فلا تمثل الازدواجية في حياتهم انقساماً أليماً مفروضاً علي ذات كانت تتسم بالوحدة؛ بل علي العكس؛ فهذا الانقسام أمر عادي بالنسبة لهم ، لأنهم شبوا عليه كأفراد. بل إنهم قد يفضوا لمن يحبونهم من حين لآخر "بأسرارهم الدفينة" (فيثبّتونها بمثل هذا الاعتراف!)؛ وقد يتخلوا عن تحكمهم الشديد في أنفسهم علي الأقل في الروايات التي تحاول أن تحث الناس علي رفض نموذج المرائي "ذي الوجهين". ففي إحدي القصص يصادف دانهام شخصاً وصولياً يكشف عن حقيقة سريرته لعشيقته:

«سرعان ما ننتهي من هذه العملية ... وبعدها سأتلقي مكافأة سخية ونذهب الي موسكو ... أنا وأنتِ، وسيكون لدينا بيانو فخم وجهاز تليڤزيون قيم وكريستال، كريستال فرنسي حقيقي ... ولكي تتحقق كل هذه الأحلام نحن في حاجة لزر كهربائي يكمن وراءه سحر كلمة comfort الفرنسية وحلاوة كلمة service الأمريكية».

إلا أن العشيقة الفاتنة تفحمه بقولها:

«هل لي أن أسألك سؤالاً شخصياً آخر؟ ... ما الغرض من عضويتك في الحزب؟ هذا سؤال لك من برجوازية صغيرة!... فأنت أسوأ مني أنا نفسي... أنت عبد لممتلكاتك، أنت قوقعة ليس بها لؤلؤة، بل قاذورات» (وردت في Dunham, 1976: 50)

ويعد أن يفضي المرائي التعس ببعض من أحلامه الدفينة، لا يتلقي إلا وصفاً دقيقاً

لتركيبته الذاتية: فما هو إلا قوقعة لا تخفي تحت مظهرها العادي إلا القذارة. وهذه القواقع مرفوضة عادةً.

ومع ذلك فهناك رواية أخري تنتمي لفترة ما بعد الحرب تشير ضمناً الي واقع جديد يتلخص في أنك لن تستطيع العيش إن لم تكن قوقعة، وذلك بسبب "الخوف" الذي يستبعد المرائين غير البارعين أو غير المرائين، وأيضاً بسبب دينامية جديدة ظهرت مؤخراً، وهي أن المرائين يجبرون غيرهم علي الرياء بعد أن أصبحوا هم النمط السائد للفرد السوڤيتي. فمن لم يتعلم الرياء "بصورة طبيعية" يجبر علي تعلمه قسراً. حتي البلشفي العادي يجبر علي اتخاذ الرياء نهجاً له.

وهناك رواية بعنوان الأول والأخير بما يشير ضمناً الي الأول من حيث المعرفة والأخير من حيث المواطنة، وتحكي قصة طالب شاب في الأكاديمية البحرية يهوي محركات الديزل ويقضي كل وقته مع المحركات وينسي خدمة مجتمعه. وحين يجبره قادته علي توجيه اهتمامه الي شئ غير المهام الفنية، يدافع الشاب عن حقه في خدمة الوطن الاشتراكي بالطريقة التي يراها مناسبة. إلا أن رؤيته هذه لم تكن مقبولة تماماً. فينصحه صديقه اللئيم الذي يتولي منصباً قيادياً:

> «نصيحة من النوع الذي يصلح لتيسير كل أمر عسير. فيفضي اليه هامساً بقوله: "لا تجادل أمام هذه الحقائق. فإن قالوا لك كل هذه الأشياء دعهم يقولون. عليك أن تسايرهم، وما أيسر ذلك! وبهذا تهدأ الأحوال. وهي مسايرة ظاهرية لا تلزمك بأي شئ» (وردت في Dunham, 1976: 201-3)

وهكذا تتكشف أسرار الرياء بكل جلاء، إلا أن الطالب الشاب يرفضها. وسرعان ما يتلقي نتائج موقفه فيكون هو الوحيد بين زملائه الذي يتخرج برتبة ملازم ثان ويعرض قادته عنه ويرفض رئيس الأكاديمية مصافحته. وتنتهي القصة بالعقاب العلني "للمارق". أما فيما بعد فيكون هذا المروق غريباً. ففي المجتمع الستاليني، كان رفض اللعب وفقاً لقوانين الرياء غير المكتوبة يعد مروقاً ينزل بمرتكبه العقاب. والمعيار الذي يحدد ما يعتبر عادياً لم يعد قائماً حينذاك علي مبدأ عقائدي ما، بل كان المجتمع هو

الذي يفرض معايير السلوك ويعظ أفراده بأن يتخذوا الرياء مبدأ لكي يوفوا بهذه المعايير!

ويبدو أن هذه كانت من أوائل الروايات التي تنبأت بالمستقبل الذي ينتظر المجتمع السوفيتي؛ فقد حلت محل جماعة المواطنين المخلصين جماعة من المتواطئين الذين يبيعون صوراً للولاء في العلن ويطالبون بالولاء لهذه الصور سواء في العمل أو في البيت. وفي الستينيات والسبعينيات، كان لابد من تصحيح هذه الصور بطريقة ما في ضوء الافتراضات "الواقعية" لما يمكن توقعه من أفراد الجماعة. فأصبح اللجوء "للواسطة" لتحقيق أقل منفعة شخصية في ظل النظام السائد عادة عامة تتمثل في هدم المثل المعيارية والتهاون مع الرفاق إذا ارتكبوا عمليات فساد صغيرة. فعمليات الفساد الصغيرة هذه لا تمثل أهمية طالما ظل الولاء قائماً، أي الولاء لآلية الحذر الجماعي بما يضمن رجحان كفة الجماعة في تحديد ما ينبغي طاعته وكيف يطاع. ومع تطور المجتمع السوفيتي من الخمسينيات الي السبعينيات، تخف حدة المطالب الأساسية فلا تطالب الجماعة بأكثر من التظاهر بالولاء كنهج للحياة.

وفي أواخر الأربعينيات وأوائل الخمسينيات وفي المرحلة الأولي من التحول عن الولاء للمُثل المعلنة الي ولاء ظاهري لعادة الرياء العامة، خطت الجماعة الخطوة الأولي فقط. فحاولت أخذ سلطة تحديد ما ينبغي التظاهر به من أيدي الزعماء. فجاءت رواية ذوبان الجليد لإيرنبورج في عام ١٩٥٤ لتفتتح حقبة اكتسبت اسمها من عنوان الرواية. وكانت هذه الرواية التي كتبها الأديب الحاصل علي جائزة ستالين في الأدب والتي حققت انتشاراً كبيراً في الاتحاد السوفيتي تدعو الي "دفء" العلاقات الإنسانية. فكان لابد من إضفاء قدر من المرونة و"الإنسانية" علي القيود الأساسية علي تحديد السلوك المعياري. وكانت الرسالة التي تتضمنها الرواية هي "ليس هناك إنسان كامل"؛ فلكل إنسان الحق في الخطأ أو علي الأقل له الحق في فرصة لتصحيحه (Brown, 1982: 198).

ومع ذلك فإن آلية الرقابة المتبادلة التي سعت قبضة ستالين الحديدية لفرضها علي دوائر المجتمع التي لم تكن تمارسها بعد لم تكن مطروحة للنقاش. بل إنها لقيت الثناء باعتبارها إنجازاً كبيراً. وتقول الرواية إن الناس ينبغي أن يهتموا ببعضهم البعض وأن

يتسموا بالمودة ويخففوا من "البرود" الذي ساد في عهد ستالين حين كان كل شخص يشي بأصدقائه لدي القادة لأقل خروج علي المعايير "السوية". فيمكن التصالح حول هذه الأمور فيما بينهم بصورة تليق بالرفاق.

كما كانت محاولة إيرنبورج أول محاولة لتقديم رؤية فنية عن "الحياة الداخلية" الخفية للشخصيات الروائية. وإن لم يعلن سر الرياء العام فقد تأكد علي الأقل باعتباره الرؤية الجوهرية لموجة الأدب التالية. ولم يصور المؤلف الشخصيات الإيجابية في رواية ذوبان الجليد كقديسين يروون سيرتهم الذاتية ويتفق مظهرهم مع جوهرهم (وهي الصورة المثلي في الواقعية الاشتراكية)؛ بل لكل منها حياتها الوجدانية المعقدة التي لم تكن لتظهر من الخارج. وقد اتبعت الرواية البنية المنهجية التي صاغها إيرنبورج في مقاله اللاحق بعنوان "عن عمل الكتّاب" (Brown, 1982: 202-3). فيقول إيرنبورج إنه علي فرض أن البطل في أية رواية قد يكون جاراً لعامل سيقرأ الرواية، فما هي الاكتشافات الجديدة التي تقدمها القراءة؟ والإجابة واضحة: لا شئ إن لم تصور الرواية حياة وجدانية خفية. فالحياة الشخصية والحياة الاجتماعية للعامل العادي كلتاهما مكشوفتان تحت عيني جاره. من ثم، كان علي الرواية أن تركز علي هذه النفسية الخفية لكي نكون مشوقة وجذابة (Brown, 1982: 198). وأخيراً تم اكتشاف "الذات الباطنية السرية" لدي الفرد السوفيتي؛ وظلت الآلية التي نشأت بها هذه الذات الباطنية في الخلفية.

وقد وضع "تسخين" ذوبان الجليد بعد ١٩٥٤ قدرة المجتمع السوفيتي علي مراقبة نفسه في أول اختبار له. وكان الخوف من "الستيلياجي" هو أول رقابة متبادلة علي مستوي البلاد بأسرها، وقد بين مدي قوته وفرض الرياء كحتمية علي كل مواطن. و"الستيلياجي" اسم تهكمي كان يطلق علي شباب الطبقة العليا ممن يرتدون الملابس علي أحدث صيحة ويمثلون تحدياً للعامة البؤساء. وكان "الستيلياجي" حسب أوصاف الصحف وما ورد في لقاءات مع قلة باقية منهم يرتدون "ملابس غريبة": حذاء غليظ وسروال ضيق وقميص مخطط ورباط عنق فاقع اللون وسترة علي أحدث صيحة. وكان نموذجهم هو جوني وايزمولر بطل فيلم طرزان في نيويورك الذي أفلت بطريقة ما من الرقابة السوفيتية في عام ١٩٥١. (يمكن القول إنه أفلت من الرقابة لأن أحداً لم ير فيه شيئاً فاضحاً.) وكانت جماعات قليلة من الستيلياجي يمشون عبر ما كانوا يطلقون

عليـه اسم "برودواي"، وهو الجانب الأيمن من شارع جوركي بين الميدان الأحمر وميدان پوشكين بموسكو، ويستعرضون أنفسهم بكامل أزيائهم وينتهي بهم المطاف في أحد المطاعم ويسهرون به حتي الثالثة أو الرابعة صباحاً.

والغريب أن الستيلياجي كانوا أفضل حالاً قبل وفاة ستالين في عام ١٩٥٣ مما أصبحوا عليه من بعده. فكانوا يحظون بحماية تامة، لأن كثرة منهم كانوا أبناء وبنات عائلات قليلة علي قمة الصفوة السوڤيتية. يقول فريد ستار الذي ربط ظهور الستيلياجي مع نشأة ثقافة الجاز في الخمسينيات:

«... كانت كثرة من أبناء الصفوة تتبع الصيحة الجديدة في السلوك والملبس ليتباهوا بما يتمتعون به من امتيازات. ويقال إن أبناء نيكيتا خروشيف كانوا في طليعة "صيد الموضة" في عام ١٩٤٠، ولكن بعد الحرب مباشرة سري تيار الشباب الجديد الي أبناء عائلة جروميكو وغيرها من العائلات البارزة... وتحول ما بدأ كبدعة بين أبناء الصفوة قبل وفاة ستالين الي ثورة بين الشباب السوڤيتي الذي يشعر بالاغتراب...» (Fred Starr, 1983: 238-9)

ومع بدء التأكيد علي المساواة وهبوط مكانة الزعما بموافقة رسمية، اندفعت الجماهير نحو تقنين "الحثالة" وهو الاسم الشعبي للستيلياجي. فتم شن حملة عليهم علي صفحات الصحف السوڤيتية. وكانت هناك ظاهرة جديدة تمثلت في آلية القمع من جانب الجماهير والتي انطلقت تلقائياً وبصورة عفوية. فمع ظهور "حراس الشعب المتطوعين" - الذين كان يفترض حسب قول خروشيف أن يحلوا تدريجياً محل جهاز الدولة الذي بدأ يضعف - بدأت دوريات الشوارع في التفتيش علي الملابس. وجاءت المبادرة من القاع. وبدأ الشعب السوڤيتي في التخلي عن اللا مبالاة.

يتذكر أليكسي كوزلوف الذي أصبح فيما بعد قائداً لأفضل فرقة جاز سوڤيتية وكان في الوقت نفسه من شباب الستيلياجي (وهو ما يعني أنه كان من القلة الذين كانوا يرتدون ملابسهم الغريبة سبعة أيام في الأسبوع) المعاملة التي كان يلقاها في وسائل النقل العامة وهو في طريقه الي "برودواي". فكان الناس ينادونه باسم "پاراكيت"

(قرد) وكان يتعرض للسباب بصفة دائمة. لذا فقد كان عدد الفتيات بين الستيلياجي قليلاً ؛ إذ كان من الصعب علي الفتاة أن تتحمل الإهانة في الطرقات (Troitsky, 1988: 10). وزادت الضغوط الشعبية مع ازدياد "ذوبان الجليد". فبدأ جموع أصحاب السراويل الفضفاضة في سب شباب الستيلياجي في الطرقات، بل وصل الأمر الي الاقتراب منهم وتمزيق سراويلهم الضيقة ("بدون مبالغة" كما يقول أرتيمي ترويتسكي الصحفي الذي كان أول من روي هذا الحدث علي مسامع الغرب Artemy Troitsky, 1988: 13) وقص الخصلة الناتئة من شعرهم علي غرار شعر طرزان. ولم يكن ما فعلته دوريات الشوارع سوي ترسيخ دعائم هذا التوجه.

وبعد أن بدأت البلاد كلها في شن الحرب علي الستيلياجي، اضطر هؤلاء الشباب الي التظاهر بالتراجع. وكانوا يعاودون الظهور علناً من حين لآخر كميليشيات تناهض التماثل ولكنهم سرعان ما كانوا ينسحبون من جديد تأميناً لأنفسهم. علي أية حال، فظاهرة الستيلياجي تعد محصلة للذعر الأخلاقي السوفيتي أكثر من كونها حركة حقيقية. ويقول كوزلوف إنه لم يعرف أكثر من خمسين شخصاً يكنون ما كان يكنه هو لهذا التيار. أما البقية فلم يكونوا يرتدون أزياءهم الملفتة إلا مرة واحدة في الأسبوع. وكانت هذه القلة من أصحاب الملابس الغربية الذين كانوا يتجولون بشارع جوركي بموسكو بمثابة مقدمة لحملة شعبية ضخمة اجتاحت كل أرجاء الاتحاد السوفيتي.

ورد وصف آلية هذه الحملة في مقال بعنوان "من منهم ستيلياجي؟" نشر بصحيفة برافدا في عام ١٩٥٦ في ذروة موجة الذعر الأخلاقي. فكان أحد دعاة الكومسومول ويدعي أنطونوف يشير اليه رفاقه بلفظ "ستيلياجي" في بلدة باتيريوفو. و«كانت تصرفاته تتسم بقدر من الغرابة بين شباب النادي. فكان يختلف عن أقرانه في كل شئ، في قصة شعره وفي ملابسه وياقة قميصه المرفوعة». ولم يمكن حل الخلاف علي مستوي محلي بين أنطونوف والصحيفة الهزلية المحلية التي كانت تسخر من مظهره. فأرسلت لجنة الكومسومول المحلية صورة لأنطونوف لصحيفة رافدا لتحديد ما إذا كان من الستيلياجي أم لا. فحكمت الصحيفة بأنه لم يكن منهم وأبدت أسفها للكم الهائل من الرسائل التي تصور الحماس الجماعي المفرط الذي ظهر في تلك الحملة. وتم عزل

عدد من أعضاء الكومسومول في أوديسا لأن لهم شوارب. وفي تبريره لعزلهم قال رئيس لجنة الكومسومول بأوديسا: «المسألة تبدأ بشارب ثم يليه رباط عنق براق وينتهي الأمر بستيلياجي جديد» (Rusakova, 1956).

وفي عام ١٩٦٠ استعرت الحملة علي الستيلياجي؛ فقد احتجبوا تماماً عن الظهور في العلن علي الأقل. وأصبح الستيلياجي أول ضحايا حملة التطويع التي شنتها الجماهير. وحين ظهروا، لم تكن آلية الامتثال قد انطلقت بكامل طاقتها بعد؛ وكان الرعب الذي بثوه لايزال يفسح مجالاً للإفلات من شبكة الرقابة المتبادلة. وفي أثناء فترة ذوبان الجليد، لم يكن هناك مجال لذلك علي الإطلاق. فكان علي ديناصورات المجتمع الستاليني، أي الستيلياجي، أن يتعلموا الرياء والتظاهر من أجل البقاء، وقد فعلت كثرة منهم.

وظهر الجيل الجديد من الشباب المهتم بالموضة في صورة مرائين كاملين. كان الرياء قد طفح من القمة الي القاع، فلم يعد يقتصر علي أعضاء الحزب أو أعضاء الكومسومول، بل امتد ليشمل كل شاب عامل. وكان يطلق علي الفصيل الجديد من أتباع الموضة "الأمراء المتوجين" أو "الدوقات العظام"، وكان يتم اجتذاب معظمهم من أسر الطبقة العمالية. فشاركوا في معاملات السوق السودا أو بيع العملات الأجنبية المحظور في سبيل الحصول علي المال والأزياء. وقد توفرت فيهم كل متطلبات الشباب السوڤيتي النموذجي؛ وكانوا مرائين نموذجيين أيضاً؛ فكان أحد تجار السوق السوداء المقبوض عليهم رئيس مكتب الكومسومول لأحد المشروعات (Kassof, 1965: 133). وقد كتب ڤاسيلي أكسيونوف الذي أصبح فيما بعد كاتباً مهاجراً مشهوراً ولكنه كان لايزال شيوعياً مخلصاً في ذلك الوقت مقالاً في عام ١٩٦٠ يعد أقرب ما ظهر في روسيا السوڤيتية الي علم الاجتماع المعرفي. فإذا اندس أحد شباب الستيلياجي ضمن كل مجموعة من شباب الطبقة العمالية لما أصبحت المشكلة تتمثل في العقاب، بل في الفهم اللازم للإصلاح:

«كيف تسني لأبناء الأسر العاملة العادية أن تنخرط في حياة كهذه؟... ولا يمكن

العودة (بالصراع ضدهم) الي ما حدث منذ بضع سنوات حين كان يتم اقتياد كل شاب يرتدي ملابس غريبة وكل فتاة تصبغ شعرها الي قسم الشرطة. لابد لنا أن نتعامل مع المشكلة بصورة مختلفة، ولابد أولاً من فهم أسباب ظهور الهاموش الذي ينجذب الي لهب حياة بهذه الخطورة بين صفوف شبابنا الجاد المثقف» (وردت في (Kassof, 1965: 158-9

الرياء والمقاومة

وصف پيير بوردو (Pierre Bordieu, 1990) آلية "سوء الفهم الجماعي" التي تساعد المجتمعات الريفية أو التجمعات الدينية المتلاحمة علي التماسك، وهي آلية تذكرنا بالمجتمع السوڤيتي في السيتينيات. ويقول بوردو إن أية جماعة تجمع بينها أخلاقيات لابد بالضرورة أن تسئ فهم الظروف الموضوعية لوجودها، وسوء الفهم هذا تدعمه عادات ما يطلق عليه "القيود المتسلسلة" أو "الرقابة المتقاطعة"، أي أن يراقب كل شخص غيره فيوقع العقاب به لأقل انتهاك للعقائد السائدة للجماعة.

وكما سبقت الإشارة، حدث الإجماع في الستينيات في الاتحاد السوڤيتي بفرض هذا النوع من القيود المتسلسلة. «ليس هناك ما تلح الجماعات في طلبه وتكافئ عليه بسخاء أكثر من تقديس ما تدعي تقديسه» (Bordieu, 1990: 109). وحتي إن لم يكن الكثيرون يؤمنون بمبادئ الشيوعية بقلوبهم في أوائل السبعينيات، فقد استمروا في ممارسة الرقابة المتقاطعة التي عاناها كل منهم ولكن دون أن يؤدي ذلك الي إحجامه عن فرضها علي غيره. فساعد الكل علي أن يفرض علي غيره القيود التي عانوها من غيرهم وكان إيقاف تلك العجلة أمراً بعيداً عن التصور.

وأصبح ما يعرف باسم Kollektiv أي تجمع من الناس يجمع بينهم العمل في هيئة ما هو الوحدة الأساسية للمجتمع السوڤيتي، وصار هو الموقع الذي كانت الرقابة المتبادلة تعمل بكامل طاقتها. وكانت النطاق الاجتماعي الكامل للحياة السوڤيتية يتكون من شبكة من التجمعات. ولم يضعف الاحتكار التام للنفوذ الاجتماعي الذي حظيت به هذه التجمعات بعد وفاة ستالين إلا نتيجة للتطورات التي أعقبت محاكمات المارقين أواسط

الستينيات. أولاً، تم تقديم جوزيف برودسكي الشاعر الذي حصل فيما بعد علي جائزة نوبل للمحاكمة في عام ١٩٦٤ بتهمة "التبطل"؛ وبعد عام جاءت عملية سينيافسكي-دانييل لتبدأ حقبة جديدة من الانشقاق الليبرالي في الاتحاد السوفيتي.

وفي أعقاب هذه المحاكمات التي تمت للفنانين المارقين، ظهرت طريقتان جديدتان للحياة الخاصة تحتميان بالرياء. وإذا كانت إحداهما، وهي حركة الانشقاق، قد تحدت مضمون ما زعم الاتحاد السوفيتي أنه يقدسه، فقد كانت الأخري، وهي الثقافة المضادة، تمثل تحدياً لآلية الرقابة المتبادلة نفسها. وفي حين شنت الأولي هجوماً علي التمثيل الذي أسئ إدراكه (وبالتالي فقد قمعها أعضاء الاتحاد حيث أنها كانت تشكك في وجود الاتحاد نفسه) فقد هاجمت الأخري آلية القيود المتسلسلة التي كانت تدعم التمثيل الذي أسئ إدراكه. ولم يكن لدي الأخري أية مثُل منطقية بديلة تقدمها؛ لذا فقد كانت أكثر فعالية لأنها لم تستخرج رد الفعل المضاد القوي من الجماهير التي كانت تنتظر الفرصة للدفاع عن مثُلها السائدة «حتي آخر قطرة من دمها».

كان الانشقاق في روسيا يقوم دائماً علي أسس أخلاقية، ولم يكن المنشقون المعارضون لأي نظام بعد ستاليني يشذون عن هذه القاعدة العامة. وكانت هناك سمة تجمع بين كل المنشقين بعد الحرب، وهي الإيمان العميق الذي دفعهم للتصرف وفقاً للمثُل السائدة. ومن هنا كانت النغمة الأخلاقية المكثفة للحركة علي الرغم من تباين المعتقدات. وكانت غالبية المنشقين في الموجة الأولي بأواخر الستينيات من «أبناء "ذوبان الجليد"» أي المثل الشيوعية المعتنقة (Zhitnikov, 1977). ويمكن القول إن صورتهم كانت شبيهة بصورة الهوجونوت Huguenots البروتستانت في فرنسا القرن السادس عشر. فكانت كل من الجماعتين ساخطة علي الواقع المكرس وتسعي لممارسة حياتها وفقاً لقضيتها بصورتها المستمدة من القراءة الخاصة للنص، أي الكتاب المقدس في حالة الهوجونوت ونصوص كل من ماركس ولينين في الحالة السوفيتية. وحاولت كل منهما أن تستعين بوضع أعضائها كمواطنين وقضاة في إصلاح النظام المكرس من الداخل، فكان أمثال روي ميدفيديف يشبهون أتباع دي مورناي de Mornays بالنسبة للاتحاد السوفيتي. فكانت كلتاهما مقهورة؛ ولكن في حين تم القضاء علي الهوجونوت

كمشكلة بين ليلة وضحاها، فقد تم تأديب المنشقين الشيوعيين في روسيا بعد الحرب من خلال سلسلة من المحاكمات الصورية. وفي مواجهة تصاعد القمع، عاد الكثيرون الي الرياء بكل قوة، بينما تحول البعض الي الحقائق الليبرالية التي كشفت لهم عن الوجه "الحقيقي" للنظام السوفيتي كنظام ينتهك حقوق الإنسان الأساسية؛ أما البقية فقد استغرقت في حالة من التبتل الديني.

وكان أكبر إنجاز حققته حركة الانشقاق هو إيجاد مناخ الجمهور الناقد (بمعناه عند هابرماس) من خلال اتصالات شخصية بين المنشقين. وقد نشأ مناخ أدب الانشقاق (ساميزدات) من الشبكة غير الرسمية للتوزيع الأدبي في أواخر الخمسينيات حين قام ملايين من الناس بنسخ أشهر القصائد نسخاً يدوياً. وكان ظهور أدب الانشقاق تالياً لنموذج هابرماس الذي يؤمن بأن المناخ البرجوازي العام يبدأ كجلسة نقاش أسرية ويتطور الي مناخ أدبي بين الأسر، ثم يصطبغ بصبغة سياسية بمناقشة المسائل السياسية (Habermas, 1989). وحين اضطرت الدوائر الأدبية في الاتحاد السوفيتي لمناقشة نتائج محاكمة سينيافسكي ودانييل وأصدائها، تحولت الي دوائر سياسية. وعمد بعض المشاركين في المناقشة دعم هذا المناخ العام المعارض للنظام والمنتقد له. وتم قمع المناخ النقدي العام علي يد جهاز المخابرات السوفيتي (كي جي بي) مرتين، الأولي في أواسط السبعينيات والأخري في أوائل الثمانينيات، إلا أنه عاد للظهور بسهولة بعد كل مرة بسبب الزيادة المستمرة في عدد المرائين الذين أسهموا فيه في حياتهم البعيدة عن أعين الرقباء. أما المنشقون الذين قرروا إظهار انشقاقهم علناً فقد تم استبعادهم علي وجه السرعة وبكفاءة عالية بدون أي رد فعل من جانب غالبية السكان وبتأييد شعبي في بعض الحالات.

كان بعد المنشقين عن "عامة الناس" مما حال دون اكتسابهم لأي تأثير عليهم ناجماً عن صورتهم شبه الدينية. فكانوا أشبه بدعاة بلاشفة متحمسين منهم بعامة الناس. وكان الحماس الديني هو القوة الدافعة لقلة من المواطنين السوفيت الذين تحولوا الي دعاة متحمسين ليبراليين. والغريب أن الجماهير كانت أشد ميلاً للخطيئة منها الي السعي الي حياة قويمة. وكان الدعم المكرس للنظام يسمح بقدر متزايد من التحرر في

الحياة الخاصة، بما في ذلك التحرر من الضمير.

أما الثقافة المضادة فكانت قريبة الصلة بعامة الناس ومفهومة لديهم. ولم يكن "النسق السائد" (سستيما) - وهو الاسم الذي كان يطلق علي جماعة الهيبيز ولو أن هذا يحتوي علي مفارقة بالنسبة لأهل الغرب - يتمثل إلا في الأزياء والمرح؛ ولم يكن له علاقة بالانتهاكات الخطيرة أو الحماس الإيديولوجي. ومع ذلك كان "النسق السائد" يمثل تحدياً كبيراً للنظام السوفيتي. ولم يكن للثقافة المضادة أية مثُل منطقية لتنشرها، فاختارت ألا تندمج في آلية فرض التماثل بصورة تبادلية. ولم يكن لدي الهيبيز أية "قضية كبري" جديدة لتدعمها آلية الرقابة المتبادلة نفسها؛ بل كانوا يمثلون تحدياً لنفس هذه الرقابة المتبادلة باعتبارها آلية للتماسك الاجتماعي. لذا فقد كانت عمليات قمع الثقافة المضادة أكثر واقعية وأقل كثافة في الوقت نفسه. فلم يجازف الهيبيز باحتمال أن ينتهي بهم الحال في غيابات السجون كقاعدة، ولكن أمكن تخويفهم في كل مدينة من مدن الاتحاد السوفيتي بسبب مظهرهم. إلا أن هذا المظهر وعلي خلاف الحال بالنسبة للستيلياجي كان اختياراً واعياً من جانبهم.

كان "نسق" الهيبيز يمثل حالة إفراط. فلم يكن كثير منهم علي استعداد لتبني هذا النـ ط من أنماط الحياة مهما كلفه من تضحيات. وكان هذا النمط يتطلـ ب بطولة لا تقل عن بطولة الانشقاق علناً. فاستعانت غالبية أتباع الثقافة المضادة بالريـاء لكتمان إيمانهم بها وسعوا أيضاً لتخفيف حدة تدخل المجتمع في حياتهم الخاصة. ويتضح جوهر هذه الانتفاضة الشابة في أجلي صورة في عبارة لبوريس جريبينشيكوف قائد أشهر فرقة روك اند رول حيث يقول: كان الشباب يتحولون الي «جيل من كناسي الشوارع وعسس الليل». وكان الطلب عالياً علي هاتين المهنتين لأنهما كانتا تسمحان بالإفلات من السجن بتهمة التبطل والهروب من تدخل جماعة العمل. كما كانت هاتان المهنتان توفران كثيراً من وقت الفراغ.

وأدي تحدي آلية الرقابة المتبادلة كقيمة إيجابية معترف بها لثقافة الروك الي الحد من سطوة هذه الآلية حتي علي المرائين العاديين. ونتيجة لذلك، ازداد بعد الأجيال الجديدة التالية عن التأثر بقيم النظام الجوهرية. وقامت ثقافة الروك بدعم القيم البديلة

للحياة الحرة والسهلة، والأزياء الفاخرة باعتبارها تعبر عن الشخصية، والجنس كأداة لتحقيق الذات. وكان كل عضو في الكومسومول بعد أن يؤدي أعماله الروتينية في المدرسة أو موقع العمل يرتدي الجينز ويستمع الي موسيقي الروك في بيته. فكانت الروك تمثل عالماً ساحراً وتصوراً لواقع غريب تماماً. فكانت اسطوانات ليد زيبيلين تمثل المعادل الوظيفي لقطع الحجارة التي يعود بها الحجيج الي ديارهم من البقاع المقدسة. ويمكن القول إن ثقافة الروك إذا لم تكن قد وفت بوعدها الثوري في الغرب، فقد وفت به في الاتحاد السوفيتي. فوجه ملايين من المواطنين السوفيت المرائين ولاءهم لحياة مختلفة بعبادتهم السرية "للون القرمزي الداكن". وتركت ثقافة الروك المبدأ الرسمي المجرد من عالمها الساحر وساعدت علي تآكل التأييد العاطفي للنسق السائد بين الشباب. أي أن الروك كان من بين القوي الأساسية التي أعدت لعام ١٩٨٥ بين الشباب. وكانت النتيجة انهياراً مروعاً لطبقة الموظفين في سنوات البيريسترويكا. يقول بوردو أيضاً:

«إن القول بأن العقيدة الأولي للمجتمعات الشديدة الاندماج تنجم عن القيود المتسلسلة التي تمارسها الجماعة علي نفسها وقد تحتمل بقدر كبير من نفاد الصبر ... ولكن دون قدرة علي إشعال ثورة تضعها موضع التساؤل (يفسر أسباب حدوث حركة ٨٧-١٩٨٩) بصورة مفاجئة وجماعية وبسيطرة دائرية تفقد فعاليتها بمجرد ظهور أقل احتمال حقيقي لاختراقها » (Bordieu, 1990: 111)

تراث من الرياء

هل كان يمكن للبيريسترويكا أن تمحو الفصل الازدواجي بين الحياة الخاصة والحياة العامة لدي الفرد السوفيتي؟ ربما يكون الروس حالياً قد ورثوا هذا الفصل ولايزالون يقدمون علي تأييد بعض المثل التي تطرحها القوي أياً كانت بغرض العودة الي نزعة فردية غير مقيدة بمجرد تحقق أدني شروط المشاركة في الوعي العام. وإذا استمر الرياء والتظاهر وساعد علي دعم خرافة ما، سواء خرافة "الديمقراطية" أو "روسيا العظمي"،

فإنه سيظل يجهض أية محاولة لتوحيد البلاد بعد تفتتها من خلال إيديولوجيا إيجابية ما.

إن كل البرامج المنطقية للعناصر الفاعلة في الحياة السياسية الراهنة التي لا تقوم إلا علي فحوي رسالة الإيديولوجيا السياسية تخفق في تغيير هذه الحالة. وهي علي أحسن الفروض قد تفلح في إزاحة الخرافة الحالية واستبدال خرافة أخري بها دون أن تتطلب درجة من الولاء أكبر من تلك التي يتطلبها ما تمت إزاحته. علي العكس، فأي برنامج يأخذ في اعتباره الصيغة التي ينبغي التعبير عن رسالة الإيديولوجيا السياسية بها سيحقق نجاحاً أكبر إذا توافقت هذه الصيغة مع البنية الأساسية للرياء. والسؤال هو ما الذي يمكن أن يظهر التأييد المكرس ويحشد الطاقات الكامنة في النسق بعد السوفيتي؟ يبدو أن الأمل معدوم في الإجابة عن هذا السؤال لأن النزعة الفردية وحدها هي القوة المحركة، في حين أن كل الأطر غير الشخصية والمجردة تفشل في التعامل مع نهمها.

قد يحمل حل المأزق الراهن في طياته مفارقة ظاهرية؛ فالأمل كامن في نفس ما يكمن فيه أكبر خطر. وإن لم يكن هناك من يؤمن بأية عقيدة منطقية إيجابية بعد عقود من الرياء فقد يكون لدي كل فرد إيمان سلبي ما، ألا وهو الإيمان بأز. لم تعد هناك عقائد لها القدرة علي تحريك الناس. وإذا حددت إحدي الحكومات هذه العقيدة التي تجمع بين غالبية من الروس، فإنها ستكون أول حكومة تعتبر اللا أساس أساساً لها.

وهل يمكن أن تصبح روسيا مجتمعاً بعد حداثي يكون الإيمان باضمحلال السرديات الشارحة أساساً له؟ ربما، فروسيا أقرب في ذلك الي الحالة بعد الحديثة حتي من الغرب. ولا غرابة في ذلك إذا تذكرنا أن نيتشه استعار مصطلح "عدمية" من رواية روسية.

المصادر والمراجع

Atkinson, Dorothy (1983) *The End of the Russian Land Commune, 1905-1930* . Stanford, CA: Stanford University Press.

Bordieu, Pierre (1990) *The Logic of Practice* . Stanford, CA: Stanford University Press.

Brown, E. (1982) *Russian Literature since the Revolution* . Cambridge, MA: Harvard University Press.

Chase, William (1986) *Workers, Society and the Soviet State. Labor and Life in Moscow, 1918-1929* . Urbana-Champaign, IL: University of Illinois Press.

Clark, Katerina (1986) *The Soviet Novel: History as Ritual* . Chicago: University of Chicago Press.

Confino, Michael (1991) *Société et Mentalités Collectives en Russie sous l'Ancient Régime* . Paris: Institut d'Études Slaves.

Dunham, Vera (1976) *In Stalin's Time. Middle class Values in Soviet Fiction* . Cambridge: Cambridge University Press.

Foucault, Michel (1980) *The History of Sexuality. Volume I: An Introduction* . New York: Vintage Books.

Glucksmann, Andre (1980) *The Master Thinkers* . New York: Harper & Row.

Habermas, Jürgen (1989) *The Structural Transformation of the Public Sphere* . Cambridge, MA: MIT Press.

Iaroslavskii, Emelian (1924/1989) 'O Partetike' (On Party Ethics), in A. A. Guseinov, M. V. Oskrov and R. V. Petropavlovskii (eds), *Partiinaia Etika. Dokumenty i Materialy Diskussii Dvadtsatykh Godov* . Moscow: Politizdat, pp. 170-96.

James, Wiiliams (1902) *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* . New York: Longmans, Green & Co.

Jowitt, Kenneth (1992) *New World Disorder: The Leninist Extinction* . Berkeley: University of California Press.

Kassoff, Allen (1965) *The Soviet Youth Program. Regimentation and Rebellion* . Cambridge, MA: Harvard University Press.

Keenan, Edward L. (1986) 'Muscovite political folkways', *Russian Review* , 45 (1): 115-81.

Kharkhordin, Oleg (1994) 'Reveal and dissimulate: a genealogy of private life in Soviet Russia', in Jeff Weintraub and Krishan Kumar (eds), *Public and Private in Thought and Practice*. Chicago: University of Chicago Press.

Levin, Eva (1989) *Sex and Society in the World of Orthodox Slavs, 900-1700*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Lewin, Moshe (1985) *The Making of the Soviet System*. New York: Pantheon.

Naiman, Eric (1991) *'Sexuality and Utopia. The debate in the Soviet 1920s'*, unpublished dissertation, Department of English, University of California, Berkeley.

Rusakova, E. (1956) 'Kto Iz Nikh Styliagi?', *Komsomolskaia Pravda*, 11 August.

Sinyavski, Andrei (1990) *Soviet Civilization: A Cultural History*. New York: Norton.

Starr, Frederick S. (1983) *Red and Hot. The Fate of Jazz in the Soviet Union, 1917-1980*. Oxford: Oxford University Press.

Troitsky, Artemy (1988) *Back in the USSR: The True Story of Rock in Russia*. Boston and London: Faber & Faber.

Trotsky, Leon (1973) *Problems of Everyday Life*. New York: Monad Press.

Tucker, Robert C. (1972) *The Soviet Political Mind*. London: Macmillan.

White, Stephen (1979) *Political Culture and Soviet Politics*. New York: St Martin's Press.

Zhitnikov, K. (1979) 'The decline of the democratic movement', in M. Meerson-Aksenov and B. Shragin (eds), *The Political Social and Religious Thought of Russian Samizdat*. Belmont, MA: Nordland.

١٣. نشأة سياسة الهوية في الستينيات
التحليل النفسي والتصنيف الي عام وخاص
إلي زاريتسكي

ظهر في الولايات المتحدة وكندا وأوربا في الستينيات نوع جديدة من السياسات استمد شرارته من حركات الكفاح التحررية الأفرو أمريكية وغيرها ومن حركة تحرير المرأة. وكانت "التعددية الثقافية" و"الطبقة والعرق والجنس" و"سياسة الهوية" و"سياسة الاختلاف" من المفاهيم والشعارات التي أفرزتها هذه السياسة الجديدة. وكانت تقوم علي فكرة فحواها أنه لا ينبغي استخدام تسمية جماعية عامة مثل "الإنسان" أو "الإنسانية" أو "الطبقة العمالية" أو "الشعب الياباني" دون إدراك الاختلافات الموجودة في المجموع كالاختلافات بين الذكور والإناث أو بين الأصحاء والمعوقين أو بين السكان الأصليين والمهاجرين وما الي ذلك. ويرتبط مصطلح "الهوية" بالتركيز علي الخاص في مقابل العام. و"الاختلاف" يشير ضمناً الي رفض التجانس أو الجمع دون تفرقة.

وترتبط سياسة الهوية والاختلاف بصفة عامة برفض الفلسفات التعميمية الموروثة عن التنوير الأوربي كالليبرالية والماركسية. وكانت هذه الفلسفات تدرك أن جماعة الهوية المحلية أو الخاصة، كالسحاقيات أو المجتمع المحلي الأفرو أمريكي، قد تمثل النقطة المحورية للانتماء بالنسبة للذات. إلا أنها كانت تصر علي أن المصلحة "العامة" - العدالة العالمية والموقف الطبقي - هما السائدان في المجال السياسي. أما السياسة الأحدث فكانت ترفض إخضاع الهوية الجماعية لإطار أكبر أو إقصاءها الي المجال "الخاص". وقد شككت سياسة الهوية لا في الماركسية وحسب، بل في التأكيد الليبرالي علي "الحقوق" أيضاً. وحاولت "قوة الزنوج" تجاوز الحقوق المدنية، وسعت حركة

تحرير المرأة الي الذهاب الي ما وراء الحركة النسائية المطالبة بالمساواة.

ومع نشأة سياسة الهوية، ازدادت حدة الصراعات القومية والدينية واللغوية والعرقية في كل مكان، وخاصة بعد انهيار الاتحاد السوفيتي في عام ١٩٨٩. وأفسحت الأفكار القديمة عن وجود صراع بين "الشعب" والمصالح المنوطة وبين المظلوم والظالم وبين الاشتراكية والرأسمالية المجال لانتشار الدعاوي القائمة علي الهوية القومية أو العرقية أو اللغوية (صربيا وكرواتيا واتحاد شمال إيطاليا وفلسطين وروانده وآذربيجان وأرمينيا والأكراد). وبنهاية الحرب الباردة زاد عدد الحركات التي تطالب بحق تقرير المصير علي شكل دول منفصلة (كدول البلطيق أو أوكرانيا) أو في صورة اتحادات كونفيدرالية (كما هو الحال في كندا وإسبانيا والجزر البريطانية). كما تجدد زخم الحركات التي تسعي للانفصال الثقافي أو "التعددية الثقافية" بينما تضع نفسها في إطار حكم عالمي. وهذا النوع الأخير من الحركات هو الموضوع الرئيس لهذا المقال.

علي الرغم من أن سياسة التعددية الثقافية والهوية والاختلاف نشأت في لحظة هياج ثوري، فقد تنامت مع تقهقر قوي تقدمية أخري. وفي الثمانينيات، كانت الرأسمالية العالمية منطلقة دون قيود كنظام اقتصادي وكنمط من سياسات الدولة وكمجموعة من القيم. وانهارت الشيوعية وفقدت معظم الأفكار المرتبطة بها مصداقيتها. إلا أن السياسة الجديدة جاءت بمجموعة جديدة تماماً من المبادرات السياسية تقوم علي الثقافة الي حد كبير. وأهم سؤال نود أن نطرحه لفهم هذه المبادرات هو كيف نفرق بين أنماطها التقدمية والرجعية. ولطرح سؤال كهذا، لابد من الوقوف علي علاقته بسياسات الماضي التقدمية.

والقاعدة في هذه الرؤية هي أن سياسة الاختلاف هي رفض للماركسية. فالطبقة والعرق والجنس باعتبارها عناصر الهوية تحل محل بروليتاريا عالمية محددة بنيوياً. ويقدم هذا المقال رؤية مضادة لتلك الرؤية، إذ نري أن هناك خطأً مهماً للتواصل بين الماركسية وسياسة الاختلاف يتضح باستخدام مصطلح ثالث هو التحليل النفسي. وسنقدم رأينا في شطرين.

أولاً، سنبين أن فترة ما قبل الستينيات حين كانت الماركسية هي الرؤية النقدية السائدة كان هناك تقسيم ضمني للعمل بين الماركسية والتحليل النفسي. وكان هذا التقسيم قائماً علي تقسيم مفترض الي "عام" و"خاص" وكان "العام" في نظر

الماركسيين هو النطاق الاقتصادي الرأسمالي، و"الخاص" هو نطاق العلاقة بين الجنسين والجنس والأسرة. ولكن كان النطاق "الخاص" يشير أيضاً الي الإثنية والثقافة والهوية القومية أو العرقية أو الدينية. وأوجد التحليل النفسي نظريات تنطبق علي كل من معنيي النطاق الخاص، وذلك بتحويل كل منهما الي سؤال عن كيفية بناء الأفراد لهويتهم - هويتهم كإناث أو شواذ مثلاً وأيضاً هويتهم كصينيين أو فرنسيين أو طبقة عمالية. وكانت أهم رؤي فرويد هي أن التحديد الاجتماعي للهوية كالعرق والطبقة والجنس ليس لها أثر إلا حين يعيد الأفراد صوغها بصورة فريدة وشخصية بالنسبة لكل منهم. وقد استخدمت هذه الرؤية بصورة نقدية وبصورة إيديولوجية في آن. وسنتتبع هذين الاستخدامين عند فرويد وعند مفكرين لاحقين يسيرون علي نهج فرويد من أمثال إريك إريكسن Erik Erikson الذي أصّل الاستخدام النظري التحليلي لمصطلح "هوية"، وهربرت ماركوس Herbert Marcuse الذي سعي لإيجاد البعد النقدي للتحليل النفسي. وسنبين أن كل الجهود الرامية لإيجاد البعد النقدي في التحليل النفسي لم تحقق نجاحاً كبيراً طالما ظل التقسيم الي عام وخاص هو المهيمن ثقافياً.

وفي الشطر الآخر سنتعرض لاتجاه يهدف لتعريف الهوية من منظور الثقافة ويمثل تحدياً لهيمنة التقسيم الي عام وخاص. وهذا التحول يعكس تغييراً في طبيعة الرأسمالية لا يقل جذرية عن نشأة حالة الرخاء في القرن العشرين. وكان الحدث الأهم هو اقتران حركتين كانتا حتي ذلك الوقت منفصلتين، وهما الحركات القومية القائمة علي العرق والإثنية، وتلك القائمة علي الجنس والنوع. وكانت الصلة بينهما تتمثل في التأكيد علي الهوية. وكانت النتيجة إعادة تنظيم التقسيم الي عام وخاص، وهو ما دفع بالنطاق الخاص، أي نطاق الثقافة ونطاق الأسرة، الي الصدارة بصورة جديدة. وما كان يمثل فيما مضي الخلفية المسلم بها للحياة السياسية أي عملية خلق الهوية أصبح في الصدارة واصطبغ بصبغة سياسية.

وكان لمزج تيمتي النوع والجنس بتيمات القومية قوة رهيبة. وبعد ١٩٦٨، كان يبدو كما لو أن ما كان خاصاً حتي ذلك الوقت قد أصبح عاماً. والقضايا التي وصفها فرويد بأنها ضمن نفسية intrapsychic وأسرية تمثلت علي نطاق اجتماعي وعلي مسرح سياسي. أما الممثلون فلم يعودوا أفراداً، بل جماعات ذات تحديد جلي تقوم علي الهوية أصبحت علاقة كل منها بالأخري علاقة إشكالية.

التقسيم الي عام وخاص

كان التصور الليبرالي للسياسة والذي ساد في الغرب منذ عصر التنوير يقوم علي تقسيم افتراضي الي عام وخاص. وطبقاً لهذا الافتراض، لم يكن من الممكن لعلاقات الأفراد الخاصة ومعتقداتهم وقيمهم أن تكون هي أساس الحياة العامة. فكانت الفكرة السائدة هي أننا في الحياة العامة أو السياسية نتعامل مع أفراد أحرار مستقلين وعقلانيين ويقررون مصائرهم بأنفسهم، أفراد يستطيعون الوقوف علي مبعدة من موقفهم المباشر. والمبدأ المنظم للحياة العامة هو العدل كما يتمثل في مبادئ كالحقوق والمساواة أمام القانون. وتنطبق هذه المبادئ علي أفراد أية ثقافة أو عقيدة أو دين. فالخلفية الثقافية أو العقيدة الدينية تعد شأناً خاصاً. والسياسة هي نطاق "الحق" لا الصالح. فالسياسة تحترم استقلالية النطاق "الخاص" بأن تنأي بنفسها عنه.

كان النقد الماركسي للتمييز الليبرالي بين العام والخاص يركز علي الصلة بين البرجوازية والمواطنة. فيري ماركس أن المساواة الشكلية للمجال السياسي تدحض اللا مساواة الاجتماعية وعلاقات الهيمنة والإخضاع التي تحكم الحياة الاقتصادية. وكان نقد ماركس للسياسة الليبرالية امتداداً منطقياً لنقده للرأسمالية، أي أن المساواة الشكلية للسوق والتي يتبادل فيها الأفراد نواتج عملهم فيما بينهم طبقاً لقيمتها يكذبها واقع مجال الإنتاج الذي كان يتم الاستيلاء علي قيمة الفائض فيها. فكانت المساواة حقيقية ولكنها تجريدية. وكان المواطن برجوازياً أو بروليتاريا فعلياً.

ومع ذلك، هناك جانبان آخران للتقسيم الي عام وخاص لم تدحضهما الماركسية؛ أحدهما التمييز بين الطابع الثقافي المميز ethnos والشعب demos، حيث يشير الطابع الثقافي المميز الي الهوية القومية أو الثقافية، ويشير الشعب الي التصور الليبرالي للمجال السياسي. كان الماركسيون في القرن التاسع عشر يحكمون علي القضايا القومية بمدي خدمتها لمصالح "الطبقة العمالية الدولية". وهكذا كان يتم تأييد بولنده ضد روسيا وأيرلنده ضد انجلترا. وفي القرن العشرين، كانت "الأمة" توضع في تضاد مع "الطبقة" في أوربا الغربية، في حين أن النظرية الامبريالية كانت تسمح للماركسيين بمزج التيمتين الشيوعية والقومية في كوبا وڤيتنام والصين. ولم تكن هناك حاجة في كلتا الحالتين لأن تكون جزءاً من جماعة بعينها أو للاعتراف بتلك الجماعة خاصة، حيث

كان معترفاً بها كحاجة ثابتة في حد ذاتها.

كما فشلت الماركسية في تناول نسخة أخري من التقسيم الي عام وخاص، وهي التقسيم الي نطاق "اقتصادي" والأسرة (Zaretsky, 1976). وكما في حالة التفرقة بين البرجوازية والمواطنة، نشأ هذا التقسيم من الطابع التناقضي للمجتمع الرأسمالي. فمع أن الأسرة تعد نطاقاً رئيساً للعمل اللازم اجتماعياً، فهي ليست نطاقاً يتم فيه إنتاج فائض القيمة والاستيلاء عليه. وكان دور الأسرة واضحاً في المجتمعات قبل الصناعية. إلا أن النشاط الاقتصادي زال عن الأسرة في أثناء التصنيع الرأسمالي. وكان الماركسيون يركزون علي الاقتصاد "الرسمي"، وهو النطاق الذي كان يتم فيه إنتاج القيمة وتبادلها، ولم يروا مكانة الأسرة في نظام الإنتاج. وكان النطاق "العام" عند الماركسيين هو نطاق الاقتصاد وأيضاً نطاق السياسة نظراً لارتباط السياسة بالاقتصاد. ونتيجة لذلك لم يكن في الماركسية مجال لقضايا الهوية والحياة الخاصة نظراً لأنها مسائل تتعلق بالجنس والنوع.

وفي هذا السياق، أصبحت لغة الخطاب المتميزة للهوية الجماعية كلغة خطاب الهوية الشخصية هي التحليل النفسي. وقضايا الهوية الجماعية والقومية لا تنفصل من المنظور التحليلي النفسي عن قضايا الأسرة والجنس والنوع. و"الهوية" هي المصطلح الذي يجمع بين لغتي الخطاب.(١)

وقد أصبحت للتحليل النفسي أهمية في الفكر الغربي حين بدأت الماركسية تؤول للزوال ومع التحول عن الرأسمالية التنافسية الي الرأسمالية التعاونية في أوائل القرن العشرين. ومنذ بدايات التصنيع كان هناك اتجاه في الطبقة العمالية لاستمداد هويتها من الصور الثقافية لا من تجارب مكان العمل. فكان عمال القرن التاسع عشر، وخاصة شباب العمال، يرون أنفسهم كطبقة عمالية، إلا أن كثرة منهم كانوا لايزالون يصرون علي تعريف أنفسهم من خلال الملبس واللهجة والجنس والموسيقي وأنشطة وقت الفراغ (Stansell, 1987: 91). وكانت كثرة من ذوي الهويات الشائهة كالأمريكيين من ذوي الأصل الأفريقي أو الشواذ أو الآسيويين أو المهاجرين يعتبرون وضعهم الطبقي أقل أهمية من العرق أو التوجه الجنسي كعنصر من عناصر الهوية. وكان مكان العمل بالنسبة للمرأة البيضاء في القرن التاسع عشر ساحة مؤقتة للنشاط؛ وكانت كثرة منهن أيضاً يحددن هويتهن بمصطلحات مثل "ابنة" و"زوجة" و"أم" و"امرأة".

وهناك ثلاثة تطورات شهدها القرن العشرون كانت تشجع الاتجاه نحو تحديد الهوية من منظور ثقافي ونحو تهميش تجربة مكان العمل. كان أول هذه التطورات تعاظم الدور المسند للوعي والمعرفة والعلم مع زيادة كبيرة في القوة الإنتاجية للعمل، وهو ما أوجد إحساساً بمحدودية النطاق الاقتصادي وإمكانية إخضاعه للتحكم البشري. ثانياً، كان هناك تحول من التأكيد علي الادخار والتضحية الي التأكيد علي زيادة الاستهلاك. وقد نشأ الاستهلاك المكثف والثقافة المكثفة كنطاقين أساسيين لتكوين الهوية الشخصية. وأخيراً، كان هناك تحول من نموذج صراع مجتمعي يقوم علي العلاقة بين رأس المال والعمل الي نموذج تعاوني يرتبط في الولايات المتحدة بمصطلح "الحقبة التقدمية". وقد ساعد هذا التحول مع نشأة الثقافة المكثفة علي ظهور خيال جديد يركز علي الصراع فوق المادي، الشخصي والاجتماعي علي السواء، بوسائل ذهنية.

كانت ثقافة القرن التاسع عشر أو "الڤيكتورية" تقوم علي الانقسام بين العام والخاص - العمل والأسرة. وفي أوائل القرن العشرين، ظل هذا الانقسام علي أهميته، ولكن كان نطاق الأسرة الخاص يدرج ضمن سياق أكبر "للحياة الشخصية" - وهي أنماط حياة تري نفسها معزولة ولم تعد تتحدد بنطاق الإنتاج. وظهرت القضايا المهمة للمراهقة والشباب، وخاصة الجنس والهوية كقضايا جديدة، وأصبحت من الهموم الكبري في عشرينيات القرن العشرين. وتواري الكبت الأسري الذي كانت له وظيفة في فترة ندرة وتنافس وأصبح حالة خاصة. أما التمييز بين الجنسين الذي كان يعني بالنسبة للڤيكتوريين خصائص وتوقعات متباينة وتركيبتين فسيولوجيتين وحياتين جنسيتين وحيزين اجتماعيين متميزين لكل من الذكور والإناث (العام والخاص) فأفسح مجالاً "للتماثل" عدا في اختلاف واحد جديد ومهم، وهو اختيار المفعول الجنسي.

وأدي صدور كتاب تفسير الأحلام (١٨٩٩) الي تغيير المفهوم الحديث للهوية. فقد أوضح فيه فرويد أن كل شئ اجتماعي وبين شخصي يتحلل ويعاد تكوينه داخل الأفراد ليتخذ سمة شخصية؛ أي أننا نحن الذين نضفي علي القوانين الاجتماعية التي تجعلنا بيضاً أو سود، انجليز أو فرنسيين، طبقة عمالية أو برجوازية معني خاصاً قبل أن تصبح فعالة. وكان هذا هو الحال فيما يتعلق بالنوع في نظرية فرويد. ففي حين كانت علوم النفس في القرن التاسع عشر تتأرجح بين التأكيد علي الوراثة والتأكيد علي البيئة، كانت نظريات فرويد تؤكد علي الدافع ولو أنها تفسح مجالاً للعوامل التكوينية

والبيئية. وكان الدافع يستمد من مفهوم فرويد عن الجنس، ما اعتبره «الفردية الخاصة لكل شخص في ممارسة قدرته علي الحب» (Freud, 1912). فعلي أساس الاحتياجات الداخلية لكل شخص، يمكن إعادة تركيب الرسائل الاجتماعية بطرق غير مقصودة من ةانب مرسليها.

يلاحظ أن فرويد في تفسيره لتحلل القوانين الاجتماعية الخارجية وإعادة صياغتها كقوانين داخلية أو نفسية، لم يستخدم مصطلح "هوية"؛ بل كان المصطلح الذي استخدمه هو "اندماج". وقد بدأ في استخدام هذا المصطلح جنباً الي جنب مع مصطلح "ترجسية" المماثل في محاولاته لدفع علوم النفس التي تقوم علي تأكيد الذات والتي قدمها ألفرد أدلر وكارل يونج. وعلي عكس فرويد، سعي كل من هذين العالمين لدعم صور شائهة للذات بدلاً من وضع الصور المقبولة موضع التساؤل. والاندماج في نظرية فرويد يتضمن نزع السمة الجنسية دائماً. فهو يري أن "الأنا" تنمو بإغراء مصدر الطاقة الغريزية بالتخلي عن الرغبة في الوالدين، وذلك بالاندماج في الوالدين وكأنها تقول لمصدر الطاقة الغريزية "بإمكانك أن تحبني أيضاً - فأنا كالمفعول". والاندماج يرسخ "احترام الذات" الذي ينبع منه الكبت؛ وأشكال الاندماج في الوالدين هي نواة مثال الأنا الذي تتطور منه الأنا العليا.

والاندماج هو أيضاً الوسيلة التي تتكون بها الجماعات. ففي مقاله بعنوان "عن النرجسية" يقول فرويد إن مثال الأنا أيضاً «له جانب اجتماعي؛ فهو ... المثال المشترك لأسرة أو طبقة أو شعب». و «ما يضعه (الفرد) نصب عينيه كمثال ليس سوي بديل ... للوقت الذي كان فيه هو المثال بالنسبة لنفسه» (Freud, 1914/1955: vol. 14, 88, 91, 95-7). وفي كتابه *Group Psychology and the Analysis of the Ego* (علم نفس الجماعة وتحليل الأنا) يعرّف فرويد الجماعة بأنها «عدد من الأفراد وضعوا شيئاً واحداً في مكان مثالهم الأنوي وبالتالي فقد توحدوا برباط فيما بينهم (Freud, 1921/1955: vol. 18, 116). ومسألة إحلال كل عضو في الجماعة لصورة مثالية محل مثالهم الأنوي المعيوب يدعمهم في إيديولوجيا مشتركة "لضبط النفس". و «كل فرد... يشعر في باطنه بقوة الجماعة كلها» (Abraham, 1926). وتستمد قوة الزعيم من أن مقترحاته تبدو كما لو كانت مستمدة من داخل الأعضاء الأفراد. وقد تطورت هذه الفكرة في كتابه *Civilization and its Discontents* (الحضارة والناقمون عليها، ١٩٣٠/١٩٥٥).

ويؤدي تقييد العدوان داخل مثل هذه الجماعات كشعوب أو أديان أو حركات سياسية الي رفع درجة تقدير الذات لدي أعضائها. ويمكن دائماً الجمع بين "الناس بالمحبة" كما يقول فرويد «طالما كان هناك قوم آخرون وضعوا كهدف لتلقي مظاهر هذه العدوانية» (Freud, 1930/1955: vol. 21, 114-16).

وهكذا كانت مفهوم فرويد عن التوحد مفهوماً نقدياً. فبناء كل من الهوية الشخصية والجماعية عند فرويد يتضمن لحظة دفاعية. وعلي نقيض التفسيرات بعد البنيوية المعاصرة لنظريات فرويد كتفسيرات إليزابث جروز (Elizabeth Grosz, 1990) ويوجين هولند (Eugene Holland, 1993)، فإن فرويد لم يعط لتحلل الهوية ميزة علي بنائها. إلا أنه مع ذلك يعتبر التوحد جزئياً ومؤقتاً، وبلغة اليوم كان يستعين بمفهومه عن طبيعتها المركبة في تحديد دعاوي الهوية وتناولها.

ويمكن رؤية اضمحلال المنظور النقدي لفرويد علي مدار تاريخ التحليل النفسي في مصطلح "الهوية" عند إريك إريكسن. أرجع إريكسن نشأة الاستخدام التحليلي النفسي للمصطلح الي الولايات المتحدة في الأربعينيات، وهما مكان وزمان يمثلان تحقق الوعد الذي أطلقه الإنتاج المكثف في أوائل القرن العشرين. فمن ناحية كان إطلاق الاستهلاك المكثف واتساع نطاق التعليم العالي والعلوم والتقنية يبشر بقيام مجتمع يتحرك الي ما وراء الحدود التي تفرضها علاقات الإنتاج. ومن ناحية أخري، أدت الجهود الرامية للحفاظ علي هذه العلاقات الي تركيز الحرب الباردة القمعي علي الهوية.

كان هدف إريكسن الذهاب الي ما وراء ما كان يري أنه التركيز النفسي الضمني لفرويد وكان يعرّف الهوية بأنها «القدرة علي الحفاظ علي التماثل والاستمرارية الباطنيين» ويفسرها بأنها محصلة «الرفض الانتقائي والتماثل المتبادل لأشكال التوحد الطفولية واستيعابها في شكل جديد». ويوضح أن الهوية تنجم عن التفاعل بين الذات والمجتمع. فبدلاً من أن يكون الفرد مطعماً بالمعايير المجتمعية كما قد يري بعض الماركسيين المبتذلين أو من منظور "تحكم اجتماعي"، يري إريكسن أن المجتمع يؤثر علي الأفراد في المقام للأول بإمدادهم بالموارد التي يؤدون بها الوظائف التنموية الداخلية (Erikson, 1956). وهذه الموارد ثقافية في جوهرها وتشمل مؤسسات كالدين والاقتصاد والسياسة، وكلها نطاقات لخلق الهوية.

كانت أهداف إريكسن ثقافية وسياسية ولم تكن تحليلية. وكان يري أن مشكلة

الهوية لا تقل استراتيجية بالنسبة لعصره عن الجنس بالنسبة لفرويد. وكان إريكسن يضع المشكلة في علاقتها بجماعة بعينها وهم الشباب، وفي مرحلة بعينها من مراحل دورة الحياة وهي المراهقة. فالشباب يتميز بأنه غير محدد بمكانه في نظام الإنتاج. وقام إريكسن بتطوير مثل هذه المفاهيم "كقرار مؤجل" يهدف الي إيضاح الحرية المتاحة للأفراد في صياغة هوياتهم. فكان يري أن الهوية مشكلة خاصة في أمريكا نظراً لطبقاتها المتباينة وتركيبتها العرقية ومهاجريها والأمريكيين الأصليين. وكتب عن صعوبة دعم "المثل الأنوية" في بلاد «تتميز بانتماءات تزداد اتساعاً وبمخاوف كبيرة من فقد الهويات التي اكتسبت بصعوبة» (Erikson, 1964: 647; 1950: 282-3, 412-13).[٢] ولما كان إريكسن يكتب في عصر كانت المصطلحات السائدة فيه تشمل "الاغتراب" و"القلق" و"الغريب" و"المصداقية" و"الرجل الخفي"، فقد كان أكبر تأثير له علي نظرية المجتمع المكثف وتيمة الخطر الذي يتهدد الهوية الفردية التي تقوم عليها تلك النظرية.

علي أية حال فقد قدر لتأثير كتابات إريكسن أن تساعد علي تركيز الحرب الباردة علي المؤسسات الأولية كالأسرة والمدرسة والصحة. وكان هذا يرجع في جزء منه الي تبنيه رؤية تقديسية للثقافة تنكر السمة العدائية للمجتمع. وفي الفترة التي كتب فيها، كان التحليل النفسي قد سيطر علي شبكة واسعة من المؤسسات التابعة في مجالات كالاستشارة النفسية وقياس القدرات والخدمة الاجتماعية والتعليم وشئون العاملين والمحاماة (وخاصة الأفرع الجديدة كعلاقات الأحداث والعلاقات الداخلية) (Peter Berger, 1965: 27-8). وقد ساعد "تراث التحليل النفسي للوقاية الأخلاقية" (Lewes, 1988: 137) الذي تطور علي إيجاد تصور موحد وقمعي لهوية معيارية أو "صحيحة" واحدة. وكان المحللون يرون أن «كل شاذ هو طبيعي كامن» (Rado, 1940) وأن «التركيب التشريحي للطفلة يجعلها فاقدة للتميز بالمقارنة بمن لديه قضيب ذكري» (Young-Bruehl, 1988: 428-9) وأن «الاستنتاج الخطأ عن الشذوذ» عند كينزي Kinsey «سيستغل ضد الولايات المتحدة في الخارج بوصم الشعب كله في حملة من اللمز» (Bayer, 1981: 28, 30; Bergler, 1954). أما بالنسبة للسياسة فقد قدم فرويد كما يقول پودوريتس (Norman Podhoretz, 1979: 48) «أساساً نظرياً مقنعاً ومحكماً للإيمان بأن الطبيعة البشرية ثابتة وبدهية وليست طيعة تماماً كما يراها "الخيال الليبرالي"».

وفي السنوات التي تعاظمت فيها مكانة التحليل النفسي ظهرت محاولة "للتوفيق"

بين ماركس وفرويد. وربما كان أهم ما كتب في هذا الصدد كتاب *Eros and Civilization* (إيروس والحضارة، ١٩٥٥) لهربرت ماركوس Herbert Marcuse الذي كان معاصراً لإريكسن. فعلي نقيض إريكسن، كان ماركوس يري أن الثقافة المكثفة الحديثة هي نظام سيطرة تتم إدارته، ولكن علي خلاف إريكسن، لم يتمكن ماركوس من صوغ مفهوم الهوية. وفي هذا الكتاب نري كلاً من نقاط القوة ونقاط الضعف في ماركسية القرن العشرين.

كان التحليليون الراديكاليون الأوائل وخاصة ڤيلهلم رايخ Wilhelm Reich يرون أن "الجنس" قوة مكبوتة ما أن تنطلق حتي تهدد التحكم الاجتماعي بالخطر، في حين أن ماركوس انتقد رؤية رايخ للجنس "كدواء لكل العلل" واتجه بدلاً من ذلك لمفهوم النرجسية (Marcuse, 1955: 21). وكانت رؤيته تقوم علي وعيه بالطاقة الكامنة للرأسمالية المتقدمة. وفي حين أن فرويد حسب قول ماركوس افترض أن الأنا جزء من مشروع للتحكم والسيطرة والاكتساب، فإن هذا كان تطوراً دفاعياً لاحقاً. وهذا الجانب من الأنا في رأي ماركوس كان «مضاداً للملكات والتوجهات الحسية لا المثمرة، والتي تميل الي الإشباع لا الي السمو» (1955: 101). ويؤكد ماركوس علي أن ترسيخ دعائم الذات يعد نرجسية أصيلة تبقي حية كشعور جارف». وعلي الرغم من أن هذا الشعور كثيراً ما يساء فهمه كانسحاب أنوي من الواقع كما يقول ماركوس، فهو يشكل «اتصالا جوهرياً بالواقع».

وسواء كانت قراءة ماركوس لفرويد تتسم بالدقة أم لم تكن، فهذه مسألة لا ترقي في أهميتها لحقيقة أنه في عام ١٩٥٥ ظهر تصور للطبيعة البشرية في إطار الماركسية الفرويدية يضم أفكاراً مهمة تشترك معه فيها حركات تحرير المرأة والشواذ والبيئة، منها نقد العقلانية الذرائعية، والرغبة في التواصل من جديد مع الطبيعة، وإعادة تعريف الجنس بصورة تتجاوز حدوده التناسلية العادية، ورفض لمركزية الطبقة العمالية الصناعية وقيمها، والبحث عن عوامل جديدة للتغيير. وعلي الرغم من الاتجاه المحافظ للتحليل النفسي المؤسسي، أدرك ماركوس أن فرويد لديه مما يقدمه لنقد الرأسمالية المتأخرة ما لا يقل عما لدي ماركس أو ربما أكثر. وكما كتب نورمان براون –بعد قراءته لفرويد بناء علي طلب من ماركوس– عن "تقاعد التصنيفات السياسية" في الثلاثينيات، فقد انتقد ماركوس افتراض الماركسية "لأنا عقلانية تتحكم في الطبيعة"

(Norman Brown, 1959: ix). وكان ماكس هوركهايمر قد كتب بالفعل أن ارتقاء الماركسية بالعمل قد جعل من الماركسية "إيديولوجيا زهدية" أحالت الاشتراكيين الي «حاملين للدعاية الرأسمالية» (Jay, 1973: 57, 129).

ولكن لا ماركوس ولا غيره من مفكري العصر النقديين تمكن من تقدير اكتشاف الهوية والاختلاف الذي كان علي وشك الظهور. وبدون هذا التقدير، ظل ماركوس مقيداً برؤية العلاقة بين الفرد والثقافة من زوايا توافقية أو تضادية. وقبل أن يتم استخدام رؤي ماركوس، ظهر مفهوم جديد للثقافة - كمجموعة كاملة من المؤسسات والممارسات لا كانعكاس للمجتمع.

سياسة الهوية والاختلاف

إن سياسة الهوية والاختلاف التي بدأت في أواخر الستينيات ومثلها في ذلك كمثل ظهور الحياة الشخصية في أوائل القرن العشرين نجمت عن تحول عالمي في الطابع العام للرأسمالية. ففي عام ١٨٤٣، عرّف ماركس النظرية النقدية بأنها "الإعلان الذاتي عن أماني العصر وصراعاته" (وردت لدي Fraser, 1989: 113). وقد تمخض التحول العالمي في الطابع العام للرأسمالية عن حقبة تسيطر علي أمانيها وصراعاتها قضايا الهوية والجنسين والقومية، أي قضايا الاختلاف إن شئنا الإيجاز.

نشأ الاختلاف علي الصعيد الاجتماعي من خلال عمليتين متصلتين هما نمو بروليتاريا متنوعة وعولمة رأس المال. كان تجانس البروليتاريا الصناعية افتراضياً بالطبع. وكان انقسامها يرجع لعوامل كالعرق والمهارة والأقدمية والإثنية والفروق بين الجنسين. ومع ذلك فقد أضفي الثقل النسبي للصناعة الواسعة النطاق ومركزيتها مصداقية واضحة علي زعم الماركسية بأن هذه التوزيعات "تناقضات ثانوية" أو "تناقضات بين الناس". ومنذ الحرب العالمية الثانية، جاءت نزعة "ما بعد التصنيع" ونشأة الخدمات والعمل المؤقت وتزايد أهمية العمالة المتعلمة وأعطت الصناعة مكانة أدني في توزيع تقني واجتماعي معقد للعمالة.

وسارت عولمة رأس المال بحذي هذا التحول. فبعد الحرب العالمية الثانية أفسح النظام الاستعماري القديم الذي نمت في ظله القومية في العاصمة وفي المستعمرات علي السواء مكاناً أولاً لجلاء الاستعمار ثم لنظام عالمي جديد يتميز بتدفق هجرات واسعة

النطاق ومستمرة وثقافات تابعة وعابرة وشركات بلا دول وشعوب بلا دول. وقد ساعدت العولمة كنزعة "ما بعد التصنيع" علي دخول جماعات كانت هامشية - كالمرأة والأقليات العرقية والمهاجرين الجدد والدول التي كانت هامشية - الي قوة العمل الحرية. وقد ظهر كلا الاتجاهين معاً في الثمانينيات حيث حلت الخدمات محل الإنتاج السلعي باعتبارها القوة الدافعة للتدويل.

وكان التنويع ونزع المركزية اللذان واكبا التوزيع العالمي للعمالة سبباً في إضعاف الفرضية الماركسية عن تجانس الطبقة العمالية ودفع بمفهوم الاختلاف الي الصدارة. وأدت التحولات التقنية وازدياد مكانة المعرفة والمعلومات والاتصالات في الإنتاج الي إضفاء مجال جديد علي مفهوم الاختلاف ليعمل في ظله، وهو مجال الثقافة.

وفي أواخر القرن العشرين تغير دور الثقافة (بما في ذلك الإعلام والإعلان والسياحة والتعليم و"المجال العام" والعلاج النفسي والموسيقي وأوقات الفراغ والرياضة) في الدول الرأسمالية المتقدمة تغيراً جذرياً لدرجة يمكن القول معها إن الثقافة تساعد علي تنظيم الحياة الاجتماعية ولا تقتصر علي مجرد تجسيدها. وتدنت مكانة الأحزاب السياسية وسائر صيغ المشاركة التي توسطت بين المجال الليبرالي العام والمجال الخاص، وزادت أهمية التلفزيون ووسائل الإعلام "الأحدث" كبرامج اللقاءات والبريد المباشر. كما ازدادت مكانة الثقافة السلعية و"المجتمع المدني" والإعلام باعتبارها مجال خلق الهوية.

وبنشأة المجال الثقافي مع نوع جديد من القوة والاستقلالية، تغير معني التقسيم الي عام وخاص. ولما كانت كل من النظريتين الماركسية والفرويدية تفترض هذا التقسيم مسبقاً فقد عاملتا الثقافة وكأنها ليس لها وجود مستقل، بل "كقناع" يحجب الحقائق عن المجال (الماركسي) العام أو المجال (الفرويدي) الخاص. ويمكن اعتبار هاتين النظريتين انقساميتين حالياً لأن المجالين - "العام" و "الخاص" - اللذين كانتا تزعمان تحليله قد تحللا الي مجال ثالث، وهو الثقافة. ومن هنا كان عائل النماذج التحليلية وتحليل لغات الخطاب والدراسات الثقافية والتفكيك وما بعد الحداثة ومفكرين جدد من أمثال ميشيل فوكو الذي رفض التراث الماركسي الفرويدي الأسبق وسعي لإيجاد بديل له.

كانت التغيرات التي طرأت علي الرأسمالية قد شككت بالفعل في السياسة الديمقراطية الاجتماعية لحركة النقابات العمالية والماركسية الغربية، أي سياسة "أجر

الأسرة" التي كانت الوسيط بين العام والخاص. وساعدت العولمة علي زيادة تآكل الفكر الديمقراطية الاجتماعية التي تري أن الدولة القومية يمكن أن تؤدي دور الثقل المضاد للاقتصاد الخاص. وكان اليسار الجديد يدرك تقادم السياسة القديمة ولكنه كان عاجزاً عن تقديم بديل لها. ومع ذلك فقد بدأت العناصر "فوق الواقعية" والثقافية المضادة في الستينيات عملية تجسيد ما كان خاصاً ومكبوتاً فيما مضي، كالجنس والأسرة والنوع، ومن هنا كان بعدها الأدائي الهائل. وبتبلور شظايا الهوية في السبعينيات والثمانينيات، زاد الاتجاه نحو تركيب الهويات الجماعية المسيسة حول السمات التي كانت "خاصة".

وحدث التغيير الحاسم بالتقاء الحركات التي حددتها الهوية القومية أو الإثنية كحركة القوة الزنجية Black Power وحركة القلانس السوداء Black Berets وحركة اللوردات الصغار Young Lords وحركة الهنود الأمريكيين، مع الحركات المهتمة بسياسة الحياة "الشخصية" وخاصة حركتي المرأة والشواذ. وفي كلا النوعين من الحركات كان هناك خيال حصين يقوم علي هوية كلية بيضاء وذكورية وغربية وجنسية سوية وإثنية ومركزية ذكورية ويمثل جزءاً من منطق للهيمنة. وسعي كلا النوعين لاستعادة الهويات الموصومة وإعادة تقويم التسلسلات الهرمية المنقسمة الي أبيض وأسود أو الي ذكر وإنثي أو سوي وشاذ. إلا أن نوعاً من التكافل الخاص قد حدث حين أصبحت "الإثنية"، أي الهوية الثقافية والقومية في إطار تعددية ثقافية هو النموذج بالنسبة لسياستي المرأة والشواذ (Fraser مخطوط)، وهو ما أدي لظهور نوعين مختلفين من الطلب، وهما الاعتراف بالخصوصيات الإثنية أو القومية في المجال الثقافي وإطلاق التطلعات المكبوتة في المجال الخاص. وكانت النتيجة سياسة فريدة في جدتها.

بدأ ميلاد سياسة الهوية برفض شديد للتحليل النفسي أطلق عليه النشطاء الشواذ في أوائل السبعينيات اسم "تجسيد العدو" (Bayer, 1981: 105). واكتظت اجتماعات الجمعية النفسية الأمريكية في عام ١٩٧٣ والتي ألغت تصنيف الشذوذ كمرض بالنشطاء الشواذ الذين كانوا يهتفون بعبارات من قبيل «أين مقرك أيها النازي؟». وحين همت البطلة بمغادرة عيادة المحلل النفسي في رواية *Fear of Flying* (الخوف من الطيران) لإريكا يونج Erika Jong والتي صدرت في نفس العام قالت له:

«ألا تري أن الرجال يعرِّفون الأنوثة دائماً بأنها وسيلة للإبقاء علي طاعة المرأة؟ ما الذي يدعوني للإصغاء لما تقوله عما ينبغي أن تكون عليه المرأة؟ هل أنت امرأة؟ ما الذي يدعوني لأن أصغي لنفسي أو لغيري من النساء ولو لمرة واحدة؟ (Jong, 1973: 20-2)(٢)

أدت أحداث درامية كهذه الي إخفاء تاريخ أسبق كان التحليل النفسي قد صيغت فيه كنظرية عن الجماعات القومية أو العرقية أو الإثنية المقهورة. وقد بدأت إعادة الصياغة في الخمسينيات وحلت محل التأكيد الفرويدي السابق علي الجنس مع تأكيد علي تقدير الذات. وكانت في هذا الجانب تشبه تقديم إريكسن المتزامن لمفهوم الهوية ولكنها علي خلاف إريكسن تصور المجتمع كمجال للسيطرة.

تطورت النظرية الرئيسة في فرنسا حيث كانت القضية الأولي بالنسبة لليسار هي إلغاء الاستعمار. وجمع العديد من المفكرين وخاصة أوكتاف مانوني Octave Mannoni وفرانتس فانون Frantz Fanon بين الوجودية بتصورها الصراعي للعلاقة بين الذات والآخر، وبين التحليل النفسي بنظريته الخاصة بالتحول، لإعادة صوغ العلاقة الاستعمارية. وكان السؤال الذي يشغل كليهما هو كيفية تحرير جماعة قومية من التأثيرات النفسية لموقف تبعية سابق.

تنبأ كتاب *Prospero and Caliban* لأوكتاف مانوني (1990) بالتحول من الاقتصاد الي الثقافة. ويري مانوني أن القضية الأولي التي طرحتها النزعة الاستعمارية لم تكن مجرد اللا مساواة الاقتصادية بل كيف «تجسدت اللا مساواة الاقتصادية في صراعات حول النفوذ وفي الاغتراب وفي المساومة علي المواقف وفي ابتكار أساطير جديدة وابتداع أنماط جديدة من الشخصيات». ويقول مانوني إن عجز الشيوعيين الفرنسيين عن الارتقاء بفكرهم الي هذا المستوي كان يعني أنهم لم يكن لهم دور كبير في إلغاء الاستعمار الفرنسي (Mannoni, 1990: 8, 46-7, 63). وذهب فانون في انتقاده لمانوني الي ما هو أبعد من ذلك. فالاعتراف في رأيه لا "يوهب" بل يؤخذ بالقوة كمقدمة للتحول الديمقراطي. ويؤكد فانون (1986) أن الهجوم الاستعماري علي تقدير الذات الاستعمارية بلغ درجة من العنف جعلت علاج الأضرار غير ممكن إلا بالعنف الجماعي.

وحين بدأ أنصار الحركة النسائية من الأمريكيين بعد عقدين في إعادة النظر في

جدوي التحليل النفسي بعد رفضهم المبدئي له، كانت قراءتهم له تشبه قراءة مانوني وفانون. وكان كتاب *Psychoanalysis and Feminism* (التحليل النفسي والحركة النسائية، ١٩٧٤) لجولييت ميتشل Juliet Mitchell أول عمل يعيد لفت أنصار الحركة النسائية للتحليل النفسي في تلك الفترة. ولكن لما كان كتاب ميتشل يدافع عن نظرية فرويد الأصلية حتي في إعادة تفسيرها كنظرية لإخضاع المرأة في ظل النظام الأبوي، فقد استقبل بقدر كبير من التناقض من قبل المعنيين.

ومن الأعمال التي حققت شهرة أكبر في هذا الصدد ولو في البداية علي الأقل كتاب *The Reproduction of Mothering* (استنساخ الأمومة) لنانسي تشودورو (Nancy Chodorow, 1978). وقد أخذت المؤلفة المصطلح الرئيس في الكتاب، وهو "هوية النوع الجنسي" gender identity من كتاب *Sex and Gender* (الجنس والنوع) لروبرت ستولر Robert Stoller (1968) في إشارة الي المعني المعرفي للأنوثة أو الذكورة. إلا أن تشودورو غيرت استخدام ستولر لكي تميز بين الرجل والمرأة من ناحية اختلاف البنية النفسية والقيم والتوجهات، أي كهويتين. فكان كتاب تشودورو يعيد صياغة علم النفس الفرويدي من ناحيتي المركزية الأنثوية والمركزية الأمومية بهدف الارتقاء بمكانة المرأة بعد أن تدنت بها لغة الخطاب المركزية الذكورية. وتقول تشودورو إن المرأة تمثل "هوية نوعية واضحة المعالم ولا لبس فيها" في حين أن علم نفس الرجل يعتمد علي سلسلة لا تنتهي من عمليات الإحلال والتشعيب (Chodorow, 1978: 142; Stoller, 1968).

جاء التركيز الجديد علي الهوية والاختلاف بعد ١٩٦٨ ليقدم الأساس الاجتماعي الذي افتقر اليه كتاب *Eros and Civilization* المثالي لماركوس. كان كتاب ماركوس ضرورياً لكتابات دينيس ألتمان Dennis Altman المبكرة عن هوية الشواذ والتي كانت تذهب الي أن "الجنس المثمر" يدعم "مبدأ الأداء" لماركوس وأن "الانحرافات" هي في حقيقتها حركات تمرد بدائية. كما يوجه ألتمان النظر الي الدافع الأول للسياسة الجديدة بوصفه للتحول اللغوي من استخدام لفظ "شاذ" كصفة – تعني ضمناً وجود "شخص" "محايد" له توجه جنسي معين – الي استخدامه كمصدر يشير ضمناً الي أن الشذوذ يشكل أحد مكونات الهوية. وقد لعب أصحاب نظريات الشذوذ دوراً رائداً في ظهور سياسة الهوية لأسباب عديدة.

وكما ذهب فانون الي ما هو أبعد من مانوني فقد ذهب إدريان ريتش Adrienne Rich وغيره من المدافعين عن السحاقية الراديكالية الي ما وراء الحركة النسائية بأوائل السبعينيات. وفي حين عرّفت تشودورو المرأة في علاقتها بالرجل الذي يقهرها وكجزء من كل في هذا المجال، فقد سعي أنصار السحاقية الراديكالية الي التأكيد علي هوية المرأة دون اعتبار للرجل. وبينما كانت "الحرية" أو "التسامح" تجاه السحاقيات يمثل أحد المطالب المهمة للحركة النسائية، كان مقال إدريان ريتش بعنوان 'Compulsory heterosexuality' (الجنس الطبيعي الإجباري، ١٩٨٠) الذي يعد النص الأساسي في إيجاد منظور سحاقي راديكالي موجهاً ضد أعمال ككتاب تشودورو الذي يربط هوية المرأة بالزواج الطبيعي وإنجاب الأطفال. فتري ريتش أن تأييد السحاق باعتباره مسألة "اختيار جنسي" يعد أمراً ليبرالياً ومسألة حقوق فردية. وتؤكد أن اعتبار السحاق مسألة اختيار جنسي يوازي اعتبار العرق مسألة لون جلد. والمهم في كلتا الحالتين هو الهوية. وعلي عكس تأكيد التحليل النفسي علي الجنس، فإن ريتش وغيرها يعتبرون السحاق عضوية في جماعة تقوم علي تجارب مشتركة، أي علي الانتماء. من ثم فالسحاقيات عند بلانش كوك هن «نساء تحب النساء واخترنهن هدفاً لحبهن. ولا ينبغي تعريف السحاقيات كمجرد نسوة يمارسن بعض الطقوس الجسدية معاً» (Blanche Cook, quoted in Phelan, 1989: 73-4).

ومع أن ريتش وضعت سياستها في مواجهة سياسة تشودورو، فهي في الحقيقة تبرز عنصر الهوية في كتاب تشودورو. وكان الشقاق الذي حدث في أوائل السبعينيات بين حركة تحرير المرأة واليسار الجديد يفسر كنتيجة للتوجه الجنسي لدي رجال اليسار الجديد، إلا أن الحركة النسائية في السبعينيات لم تكن مجرد رد فعل. فالسحاقية الراديكالية والحركة النسائية الثقافية - سياسة هوية المرأة - كانتا تشكلان الأساس العاطفي لمعظم الحركة النسائية في السبعينيات، حتي حين نُبذت في مجال السياسة والنظرية. وكانت تشودورو علي أية حال قد عرّفت الرجل والمرأة كجماعتي هوية وخفضت عنصر الجنس في التحليل النفسي الي أدني درجاته قبل أن تصدر ريتش كتابها. كما أن تشودورو كانت قد وضعت نظريتها من منظور أن للمجتمع "نظامين ثنائيين" هما الاقتصاد والنوع الجنسي. وهي نظرية وسط وآخر نسخة من السياسة النقدية الماركسية-الفرويدية والعام -الخاص التي وجدتّ قبل أن تتداعي.

كانت السياسة التي سادت منذ السبعينيات تقوم علي مسألة كيفية تعريف الهوية. وتحت عنوان anti-essentialism (ضد الماهوية) ذهب عدد من المفكرين الي استحالة تمثيل شخص بهوية واحدة (Spelman, 1986). وكان تفرق جماعات الهوية كما حدث لجماعة "المرأة" في السبعينيات قد وقع أولاً باسم صيغ هوية متعارضة من قبيل "السحاقيات" أو "المرأة الملونة". إلا أن تفرق جماعات الهوية يرجع أيضاً الي أن هذه الجماعات كانت في بعض الحالات تفرض تصورات للهوية لا تقل إجحافاً عن تلك التي كانت الجماعات تناهضها أصلاً.

وعند هذه النقطة أدي "المنعطف اللغوي" - فكرة أن اللغة تشكل الواقع ولا تقتصر علي تمثيله - الي تأكيد الغموض والتردد. ودفع أنصار "الاختلاف" بسياسة لا تهدف الي إقرار هويات قابلة للتطبيق بقدر ما كانت تهدف الي التشكيك في مزاعم الهوية، سياسة تتحاشي مصطلحات كالجماعات والحقوق وتؤكد علي مصطلحات كالأحياز والنطاقات والتغير ومواقف الذات، سياسة تهدف الي العمل علي هوامش المجتمع وفي فجوات الثقافة لا الي افتراض مركز للمجتمع. وعلي خلاف المفكرين الهيجليين الماركسيين الأوائل الذين كانت مهمتهم الأساسية هي التوسط، سعي بعض مفكري "اللا هوية" في السبعينيات والثمانينيات من أمثال ليز جروز Liz Grosz الي وصف ما أسماه كل من ديليوز وجواتاري «الشظايا التي لا يربط بينها سوي أن كلاً منها مختلف دون اللجوء الي أي نوع من الكلية الأصيلة أو التالية» (Deleuze and Guattari, 1983: 42)، بينما دفع غيرهم من أمثال ميريام هانسن بلغة جماعة تعرف نفسها «ككناية أو مجاز عن استحالة الصدق» وبالتالي فهي تعترف «بالاختلاف والتمايز داخل حدودها» (Miriam Hansen, 1993).(٤)

وعلي الرغم من أهمية الجدل حول الهوية والاختلاف وحول الماهوية والتأويلية الاجتماعية وحول سياسة الدراسات الثقافية وسياسة التفكيك، فهو يعد داخلياً بالنسبة للسياسة التي تميز عصرنا. ويفترض فيه أن الهوية هي المضمون المحوري للسياسة ولا تضفي عليها السمة التاريخية. من ثم فإن هذا الجدل لا يقدم وسيلة لتقويم سياسة الحاضر باعتبار أن المنظور التاريخي هو وحده الذي يستطيع ذلك.

النتائج

من هذا الدراسة يمكن استنتاج خطأ الرؤية المعيارية التي يمكن النظر الي سياسة الهوية والاختلاف في ضوئها كرفض للماركسية. ففي الحقبة التي كانت الماركسية تهيمن فيها علي اليسار الغربي، كان التحليل النفسي يقوم بدوره كمكان لقضايا الهوية الجماعية والفردية التي تجاهلتها الماركسية. ونتيجة لذلك، يمكن تقويم خط مهم من الاستمرارية بين الماركسية وسياسة الهوية حين يدخل تاريخ التحليل النفسي في علاقة مع التحول من الماركسية الي سياسة الهوية.

وقد رأينا أن سياسة الهوية نتجت عن التقاء نوعين من المطالب الاجتماعية التي تحاشتها الماركسية الكلاسيكية أو هبطت بها الي أدني مكان، وهما الحركات الإثنية أو التي تقوم علي العرق والتي كانت تطالب بالاعتراف بها وخاصة في مجال الثقافة، والحركات التي تهتم بالنوع والجنس والتي كانت تطالب بالتحرير وتقوم علي مجال الحياة الشخصية. وكان كلا هذين النوعين من المطالب متوقعين في التحليل النفسي، إلا أنهما تعرضا أيضاً للتجاهل أو الهبوط بهما الي أدني مكان.

ورأينا أيضاً أن قضايا الهوية الشخصية والنوع والجنس تم تعريفها من زاوية الفهم التقليدي للعام والخاص. فقد طرحت كقضايا خاصة ونفسية ضمنية. يقول فرويد إن مضمون التحليل النفسي هو «ما يعتمل في أعمق أعماق الحياة الذهنية وكل ما يتحتم علي الشخص المستقل اجتماعياً أن يخفيه» (Freud, 1966: 18). وهكذا أصبح التحليل مصدراً رئيساً للتأييد للفكرة الحداثية التي تري أن أساس الحياة يمكن العثور عليه في النطاق الخاص وأن النطاق "الاجتماعي" يعد ثانوياً ومشتقاً وزائفاً في جوهره. وكان يتم تهميش قضايا الهوية الجماعية علي السواء. وهناك مقال في الخمسينيات أوضح ضرورة تهميش الاختلاف الثقافي في المناخ التحليلي بقصره علي "مقتضيات الواقع ومصالح الأنا"، وهو نطاق ثانوي في رأي المؤلفين (Hartmann et al., 1951: 23, 31).(٥)

أتاحت نشأة سياسة الهوية والاختلاف التعددية الثقافية الفرصة للاهتمامات التي كانت تعد "خاصة" أو فردية أو نفسية ضمنية لتقديم نفسها كاهتمامات "عامة". وتقوم السياسة الجديدة علي الدور الجديد للثقافة وخفوت التقسيم السابق الي العام والخاص. وتعكس هذه السياسة حقيقة فحواها أن الهوية في المجتمع الحديث تخلَق ولا توهب وأن الثقافة هي مجال خلق الهوية. وقد أصبح من الممكن رؤية أن العديد من قضايا المجتمع الحديث كانت في جوهرها قضايا هوية.

وكانت السمة الحاسمة لفكر الهوية الذي كان يحمل ما يدل علي نسبه داخل التحليل هي التركيز علي الدافع أو "الأداة". ومن الأمثلة الحديثة كتاب *The Wages of Whiteness* (عواقب البياض، ١٩٩١) لديفيد رويديجر David R. Roediger. يتناول ريديجر مشكلة كلاسيكية لم تجد حلاً في الحقبة التي هيمنت فيها الماركسية علي النظرية النقدية، وهي مشكلة العنصرية عند العمال البيض. كان الماركسيون يفسرون عنصرية العمال تفسيراً مخففاً، فكان التحامل العنصري قناعاً للحصول علي امتياز اقتصادي. ومن كانوا يعارضون هذا التخفيف من أمثال دوبوا W. E. B. DuBois ذهبوا الي أن التحامل العنصري يعد عاملاً "مستقلاً"، ولكن هذا لم يوضح سبب تبني البيض له. وقدم رويديجر حلاً لهذه المشكلة بالإشارة الي "البياض" باعتباره أحد العناصر الجوهرية في هوية العمال البيض. وسعي العمال لنيل ميزة اقتصادية بنفس العملية التي بنوا بها هويتهم الشخصية والجماعية. ولم يكن "البياض" أقل أهمية بالنسبة لهويتهم من طبقتهم ونوعهم الجنسي.

وتكمن قيمة تحديد مكان سياسة الهوية تاريخياً في إيضاح استمراريتها مع السياسة السابقة للماركسية والفرويدية الماركسية أو النظرية النقدية، وهو ما يعود بنا الي السؤال الأصلي، وهو كيف يمكن لنا أن نميز بين الأنماط التقدمية والرجعية لسياسة الهوية؟ فالمناقشة الحالية لا تقدم إجابة كاملة أو محددة لهذا السؤال، ولكنها تقدم جزءاً من القصة.

تكمن إحدي السمات المميزة لسياسة الهوية التقدمية في القدرة علي وعي المرء بتاريخه وعلي استخدام هذا التاريخ بصورة نقدية ذاتية. وهذا التاريخ يقود حافز الهوية دائماً في اتجاهين مختلفين. فهو أولاً يقودها نحو الخارج لكي تري الصلات بالهويات الأخري وأنماط الاختلاف الأخري ولكي تبني أنماطاً من التضامن أوسع وأشمل، ولكن بصور تحترم الاختلاف. وهذا هو تراث ماركسية لم يتم إنكارها بصورة تجريدية، ولكنها تسامت بصورة أصيلة.

ثانياً، مثل هذا التاريخ يقود سياسة الهوية أيضاً في اتجاه آخر، أي الي الداخل، نحو مجال الفرد الذي تنشأ كل أنماط الهوية من احتياجاته. وهذا هو تراث التحليل النفسي الذي لم يفقد مكانته كالماركسية.

هوامش

[١] للاطلاع علي تأصيل للفظ "هوية" في إطار التحليل النفسي انظر Zaretsky, 1994.

[٢] يقول إريكسن: «نحن نعيش في بلد يحاول أن يصنع هوية عليا من كل الهويات التي وردت مع سكانها مهاجريها» (Erikson, 1950: 412-13).

[٣] تستمر الفقرة علي النحو التالي: «ثم نهضت من فوق الصفة (ما كنت لأصدق أني قادر علي ذلك) وكأني في منام (كم من السنين ظللت واقداً فوقها؟) وتناولت كتابي ومضيت ... الي الخارج ... لا مزيد من الشجار مع كولنر كزعيم حركة! كنت حراً طليقاً!».

[٤] يواصل هانسن قائلاً: «إن السماح بدخول الصراع ال الي الجماعات التابعة ... هو شرط إمكانية أن تتداخل مجالات عامة مضادة متباينة وتشكل تحالفات».

[٥] ويقولون: «إن المعرفة "التحليلية" تؤدي الي توسيع النطاق الثقافي أو زيادة عدد الجماعات التي يشعر المرء بأنه مسئول أمامها ... وتفسير المرء لتصرفاته من زاوية الشخصية القومية يتناقض مع الدروس المتضمنة في علم النفس التحليلي».

المصادر والمراجع

Abraham, Karl (1926) 'Psychoanalytic notes on Coué system of self-mastery', *International Journal of Psychoanalysis*, 7.

Bayer, Ronald (1981) *Homosexuality and American Psychiatry: The Politics of Diagnosis*. New York: Basic Books.

Berger, Peter (1965) 'Towards a sociological understanding of psychoanalysis: The Politics of Diagnosis'. *Social Research*, 32.

Bergler,E. (1954) 'Homosexuality and the Kinsey Report', in A. Krich (ed.), *The Homosexuals as Seen by Themselves and 30 Authorities*. New York: Citadel Press.

Brown, Norman O. (1959) *Life against Death*. Middletown, CT: Wesleyan University Press.

Chodorow, Nancy (1978) *The Reproduction of Mothering*. Berkeley, CA: University of California Press.

Deleuze, Gilles and Guattari, Felix (1983) *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Erikson, Erik (1950) *Childhood and Society*. New York: Norton.

Erikson, Erik (1956) 'The problem of ego identity', *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 4.

Erikson, Erik (1964) 'A memorandum on identity and negro youth', in Stephen Schlein (ed.), *A Way of Looking at Things: Selected Papers from 1930-1980*. New York: Norton.

Fanon, F. (1986) *Black Skin, White Masks*. London: Pluto Press.

Fraser, Nancy (1989) 'What is critical about critical theory?' *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*. Minnealpolis: University of Minnesota Press,

Freud, Sigmund (1955) *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, translated from the German under the general editorship of James Strachey, in collaboration with Anna Freud, assisted by Alix Strachey and Alan Tyson. New York: International University Press.

Freud, Sigmund (1966) *Complete Introductory Lectures*. New York: Norton.

Grosz, Elizabeth A. (1990) *Jacques Lacan: A Feminist Introduction*. New York: Routledge.

Hansen, Miriam (1993) 'Foreword' to Oskar Negt and Alexander Kluge, Public Sphere and Experience: Toward an Analysis of the Bourjeois and Proletarian Public Sphere. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Hartmann, Heinz, Kris, Ernst and Loewenstein, Rudolph M. (1951) 'Some psychoanalytic comments on "culture and personality"', in George B. Wilber and Warner Muensterburger, *Psychoanalysis and Culture*. New York: International University Press.

Holland, Eugene W. (1993) *Baudelaire and Schizoanalysis: The Sociopoetics of Modernism* . Cambridge: Cambridge University Press.
Jay, Martin (1973) *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950* . Boston: Little Brown.
Jong, Erika (1973) *Fear of Flying; A Novel* . New York: Holt, Rinehart & Winston.
Lewes, Kenneth (1988) *The Psychoanalytic Theory of Male Homosexuality* . New York: Simon & Schuster.
Mannoni, Octave (1990) *Prospero and Caliban* . Ann Arbor: University of Michigan.
Marcuse, Herbert (1955) *Eros and Civilization* . Boston: Beacon Press.
Mitchell, J. (1974) *Psychoanalysis and Feminism* . Harmondsworth: Penguin.
Phelan, Shane (1989) *Identity Politics: Lesbian Feminism and the Limits of Community.* Philadelphia: Temple University Press.
Podhoretz, Norman (1979) *Breaking Ranks: A Political Memoir* . New York: Harper & Row.
Rado, Sandor (1940) 'A critical examination of the concept of bisexuality', *Psychosomatic Medicine* , 2 (4).
Rich, Adrienne (1980) 'Compulsory heterosexuality and lesbian existence', *Signs: Journal of Women in Culture and Society* , 5 (4).
Roediger, David R. (1991) *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class* . London/New York: Verso.
Spelman, Elisabeth (1986) *Inessential Women* . Boston: Beacon Press.
Stansell, Christine (1987) *City of Women: Sex and Class in New York, 1789-1860* . Urbana, IL: University of Illinois Press.
Stoller, Robert (1968) *Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity* . New York: Science House.
Young-Bruehl, Elizabeth (1988) *Anna Freud: A Biography* . New York: Summit Books.
Zaretsky, Eli (1976) *Capitalism, the Family and Personal Life* . New York: Harper & Row.
Zaretsky, Eli (1994) 'Identity politics: its roots in romanticism, psychoanalysis and the Enlightenment', in Craig Calhoun (ed.), *Social Theory and the Politics of Identity: From Persons to Nations* . New York: Blackwell.

١٤. الخطأ الحديث

أو التنوير غير المحتمل للوجود

يوجين هالتن

«يبدو لي أن الإنسان له ما نسميه قلب إنساني، ولكن يبدو أن فيه أيضاً شيئاً من القرد في داخله. والعصر الحديث يتعامل مع القلب كمضخة وينكر وجود القرد فينا. لذا فإن هذا القرد الذي ليس له وجود رسمي ينطلق هائجاً دون أن يراه أحد».

(فاكلاف هافيل، ١٩٨٦)

لكي نبين ما نقصده بعبارة "الخطأ الحديث" نبدأ بإيضاح المقصود بمصطلح "العصر الحديث". إن لفظ "حديث" يشار به عند معظم الناس الي القرن العشرين، خاصة فيما يتعلق بالفن. فإذا أخذنا مثلاً "متحف الفن الحديث" بنيويورك الذي يشتهر بمجموعته التي تنتمي للقرن العشرين. وكان "الحديث" بهذا المعني مرادفاً لمصطلح "معاصر" في النصف الأول من القرن العشرين، ولكنه حالياً يشير ضمناً الي فن الثلثين الأولين من القرن العشرين.

وهناك معني زمني أوسع نطاقاً لعبارة "العصر الحديث" يشمل الحقبة الصناعية وتطور الصناعة الآلية في القرنين التاسع عشر والعشرين. وهناك معني آخر أوسع نطاقاً هو عصر التنوير وخاصة قيام الحكومات الثورية والديمقراطية ومشروع "الحرية والإخاء والمساواة" الغربي. وترتبط تيمة التنوير في الغالب بهدف مجتمع يحكمه العقل وقوانينه لا الفرمانات الملكية أو النزوات أو الطفرات غير العقلانية.

ويمكن لنا أن نلقي نظرة أعمق علي العصر الحديث كمرادف لنشأة الرأسمالية أو

لنشأة المادية العلمية في الغرب وإيجادها لكون آلي يحكمه قانون الآلة المادي. كما يمكننا أن نلقي نظرة شك كما فعل أنصار ما بعد الحداثة علي العصر الحديث كثقافة وهمية "تميز" مفاهيم كالفردية والتقدم والعلم والوجود وغير ذلك. و"بتمييز" الوجود طبقاً لأنصار ما بعد الحداثة قامت الحداثة بتوفيق السمات "الجوهرية" و"الطبيعية" بصورة زائفة مع الأعراف السائدة للثقافة. والوجود عند أنصار ما بعد الحداثة لاأهمية له، والأهمية أو القيمة هي إما عرف راسخ في عشوائية الاتصال اللغوي أو انتهاك للعرف. ونري من جانبنا أن هذه الرؤية "بعد الحداثية" المفترضة توسع نطاق التوجه الحديث لتشوه الوجود - العلاقة العاطفية بالوجود - لصالح المعرفة. لذا فإن ما بعد الحداثة تعد في رأينا عرَضاً لاستنفاد الحداثة لأغراضها أكثر من كونها رؤية أصيلة جديدة وغير حديثة، وهو ما يؤدي بنا الي عنوان مقالنا: "الخطأ الحديث أو التنوير غير المحتمل للوجود". وهدفنا هو افتراض أن المقدمات المنطقية التي يقوم عليها العصر الحديث تعتبر زائفة وتترتب عليها عواقب وخيمة. وعلي الرغم من الإنجازات الأصيلة العديدة للعالم الحديث - التي لا أرضي بالعيش بدونها - فإن روح الحداثة تشوه أساسيات الوجود الإنساني.

كان الممثلان الكوميديان مايك نيكلز Mike Nichols وإيلين ماي Elaine May يعودان دائماً مع فرقتهما الكوميدية في شيكاغو الي التلاعب بالألفاظ بما يجعل بعضها "بريئاً" وبعضها الآخر "غير برئ". فعبارة "بحيرة ميشيجن" مثلاً تعد عبارة "بريئة" في حين أن عبارة "بحيرة تيتيكاكا" تعد "غير بريئة"؛ ولفظ "عصا" برئ، أما لفظ "شمروخ" فهو غير برئ؛ وهكذا. يمكننا عزيزي القارئ أن نطبق هذه الطريقة علي عدد من المصطلحات في الحياة الفكرية اليوم. فمصطلح "المثقف العام" يعد بريئاً، في حين أن مصطلح "راديكالي راسخ" يعد في نظر الكثيرين غير برئ. والفلسفة تعد غير بريئة في رأي الكثيرين حالياً، في حين أن النظرية الاجتماعية تعتبر بريئة.

وهناك بالطبع إرث طويل يعود علي الأقل الي فرضية ماركس الأخيرة عن فويرباخ Feuerbach للدعوة الي نهاية الفلسفة. إلا أن الفلاسفة المعادين للفلسفة اليوم كريتشارد رورتي Richard Rorty ممن يحطون من قدر فكرة حب الحكمة - فيلو سوفيا - والسعي الي المفهوم الشامل الذي يحمله المصطلح في طياته باعتباره عتيقاً. في هذه الحالة الذهنية العامة، فالاحتمالية والتعددية والتأويلية الاجتماعية مصطلحات بريئة؛ أما

الجوهر والأسس والتجربة والعالميات فكلها مصطلحات غير بريئة. و"الواقع" مصطلح غير برئ، في حين أن "الخيال" برئ. وال "أنا" غير بريئة وكذلك الـ "نحن. و"المؤلف" غير برئ، أما "النص" فهو برئ. و"الجسد" الذي كان فيما مضي غير برئ يمكن إعادة تعريفه كـ "نص" واعتباره بريئاً. و"الثقافات المحلية" مصطلح برئ، أما "الإنسانية" فهو مصطلح غير برئ. و"تمييز" شئ أو اعتباره من "الثوابت" غير برئ، أما استخدام مصطلحي "امتياز" و"تثبيت" كأفعال فهو برئ. ومصطلح "ما بعد الحداثة" برئ، في حين أن "الحداثة" غير برئ. و"التعددية الثقافية غير الهرمية" مصطلح برئ، أما "العرف الثابت" فهو غير برئ. وسواء من يصفون البعض بأنهم "علي حق سياسياً" أو من يوصفون بذلك فيتفقون علي أن هذا الوصف غير برئ. وكان جون ديوي غير برئ في نظر معظم الفلاسفة الأكاديميين بعد الحرب العالمية الثانية، أما بعد أن أصبح "المثقف العام" بريئاً فقد صار ديوي بريئاً. بل إن ديوي، وهو الفيلسوف الذي ندد بما أسماه "أفول المجتمع المحلي"، أصبح بريئاً في نظر كثرة ممن يعتبرون المجتمع المحلي أيضاً غير برئ؛ وعليك أيها القارئ أن تحل هذا اللغز بنفسك!

من النقاط المحورية بالنسبة للحياة الفكرية المعاصرة افتراض أن "الصورة الكبري" التي تبحث الفلسفة عنها عادةً تعد غير بريئة، في حين أن "الصور الصغري" بريئة. ونود أن نقول إن الصور الكبري المعرضة للخطأ لاتزال ممكنة، بل إنها من متطلبات مواجهة العالم الحديث وما بعد الحديث. ومن النقاط المحورية أيضاً بالنسبة للحياة الفكرية حالياً افتراض أن الطبيعة العضوية غير بريئة، في حين أن الثقافة بريئة.

وحين يرد مصطلح "طبيعة" في سياق البيئة يمكن وضعه في سياق سياسي ثم اعتباره بريئاً. أما فكرة أن البيولوجيا العضوية قد يكون لها بعض التأثير المباشر والداخلي علي الأشخاص والمؤسسات والمجتمعات والحضارات وأن السلوك البشري لا يمكن تحويله كله الي بني ثقافية اجتماعية تاريخية تتميز عن الطبيعة - فهي فكرة غير بريئة حتي إذا كان جون ديوي الذي أعيد تصنيفه كمثقف عام برئ قد بحث عن أساس طبيعي كهذا للسلوك البشري. وهذا الجانب من فكر ديوي يصنف باعتباره غير برئ وألقي به في نفاية التاريخ.

يقول مارشال برمان Marshall Berman في كتابه المثير للجدل *All That is Solid Melts into Air* (١٩٨٢) إن مصطلحات "جدة" و"تحديث" و"حداثة" لها معاني وقيم

متباينة ترتبط بها. ويرتبط "التحديث" عادةً برؤية تري أن العلم والتكنولوجيا والقيم العقلية تدفع بالتقدم قدماً. وترتبط "الحداثة" عادةً بأنواع الفن التي ظهرت في القرن العشرين والتي طارت في وجه منجزات الغرب كالتجسيد في التصوير والثراء النغمي في الموسيقي والزخرفة في العمارة.

وترتبط الحداثة عادةً بمفهوم "الريادة" الذي يربطها بفكرة التقدم المرتبطة بالتحديث، ولو أن كثرة من الحركات الرائدة كانت ردود أفعال للعقلانية. ومن المعترف به بصفة عامة أن الحداثة الفنية فقدت سيطرتها علي الفنون. وعندما نتأمل نشأة حداثة القرن العشرين نجد أنها تبدو لأول وهلة كظاهرة غربية في المقام الأول حتي الحرب العالمية الثانية علي الأقل. ويرد علي خاطرنا بيكاسو وباريس، وكليمت وكوكوشكا وشيله وشوينبرج وويتجنشتاين وغيرهم في ڤيننا، وفي النزعة التأويلية الروسية والباوهاوس. نشأت هذه الحركات الثورية في أوربا لا في أمريكا في رأينا، لأن وطأة الماضي كانت قد أصبحت ثقيلة في أوربا، ولم يكن الحال كذلك في أمريكا لأنه لم يكن هناك ماضٍ تثقل وطأته. كما أن الفن الجاد والفكر الجاد الأصيل لم يعد يلقي الدعم بتقدير الفنانين والفلاسفة. من ثم كانت لدينا ظاهرة "المنعزل" الأمريكي كما أسماها ملڤيل Melville في مقابل دوائر الفنانين الأوربيين.

يعد ملڤيل نفسه من أوائل من كان لهم إسهام متميز في الأدب الحداثي حيث غاصت رواية موبي ديك *Moby Dick* الي أعماق قلب الظلام الحديث كرواية الإخوة كرامازوف لدوستوييڤسكي، ثم رواية دكتور فاوست *Dr Faustus* لتوماس مان بعد ما يقرب من مئة سنة من موبي ديك. ويمكن القول أيضاً إن العمارة الحديثة بدأت في شيكاغو علي يد معماريين كسوليڤان Sullivan ورايت Wright. ولكنها في الحقيقة لم تنشأ إلا في حركة حداثية في أوربا؛ فقد ودعت شيكاغو وليدها فعلياً، ثم عاد كوحش تجسد في "الطراز الدولي" متمثلاً في شخص ميس ڤان در روهه Mies van der Rohe بعد ذلك بسنوات، وهو نظام عقلاني قابل للتطبيق في كل مكان بعد أن تجرد من محليته في تطلعاته الكونية ورسخت دعائمه في ناطحات سحاب تقشفية عملاقة من الزجاج والصلب.

وهناك أيضاً اتجاه مضاد في الحركة الحداثية ضد العقلانية والشكلية ويتمثل في النزعة البدائية والدادية وغيرها من التيارات. وكان تحطيم الشكل والخصائص المتقلبة

والعابرة هي العناصر الأساسية للتجربة الحديثة وظلت راسخة في سمات ما بعد الحداثة. وفي مقالة لسيمل Simmel نشرت عام ١٩١٨، أشار الي أهمية مفهوم تحطيم الشكل في الحياة بالنسبة لثقافة القرن العشرين. وقد رأي في نشأة التعبيرية الفنية وفي هيمنة فلسفة الحياة نفسها، وخاصة البراجماتية الفلسفية، مفارقة جدلية جديدة. وتتميز الثقافات البشرية في رأي سيمل بتوتر جدلي دائم بين الشكل والحياة. إلا أن هذه الجدلية بين الشكل والحيوية السائلة كان قد وصل الي منعطف متميز في أوائل القرن؛ فكان شكل القرن العشرين يفصح عن نفسه كالحياة المتجردة من الشكل نفسها. ووجه سيمل النظر الي المفارقة في أن الحياة وهي بلا شكل في جوهرها كانت تتحول شيئاً فشيئاً الي شكل العصر – وهو شكل بلا شكل. وأمثلته تشمل التعبيرية في الفن والبراجماتية في الفلسفة. وكان اللون في أعمال كاندينسكي في الفترة التي كان سيمل يكتب فيها قد تحرر من الشكل ليصبح تعبيرياً في حد ذاته. وكانت براجماتية جيمس بارتقائها بالوجود الحيوي علي الحقيقة الراسخة تمثل صدمة لسيمل باعتبارها مؤشراً أساسياً لتحويل الحياة الي شكل. وقد نضيف أن سيمل نفسه علي الرغم من أنه كان لايزال شكلياً قد استلهم نفس روح العصر في التحول الي فلسفة الحياة. ولكنه للأسف لم ير النصف الآخر من المفارقة، أي إضفاء الطابع الشكلي علي الحياة نفسها، وهو ما يؤدي الي حياة لا حياة فيها. وبدلاً من التوتر الجدلي بين الحياة والشكل، كانت هناك ردة غريبة تحدث وتفرز في النهاية حياة بلا حياة وشكلاً بلا شكل، يقوم كل منها في الحقيقة بإلغاء الآخر بدلاً من تغييره.

وقد يفيدنا أن نستعرض الطرق التي سعي بها المزاج العام للحداثة الي الانفصال عن الماضي، انفصال قدر له أن يتكشف عن مبادئ عالمية (كالوضعية اليقينية في العمارة الدولية والموسيقي ذات الاثنتي عشرة نغمة مثلاً) والتحرر من قبضة الماضي الميتة وأن يفرز عالماً جدداً شجاعاً. وحين نتأمل هذا المزاج العام وكيف استطاع أن يضرب بجذوره في أمريكا بعد الحرب نجد خطوطاً باهتة لسرد أوسع، سرد لم يستمر في رأينا إلا في ما بعد الحداثة. وهذا السرد هو حلم عالم عقلاني تسوده الحرية والمساواة والتقدم اللا محدود، عالم تقوم فيه الاختراعات الناجمة عن العلم والتكنولوجيا بتأمين استقلالية البشر. وبتحقق هذا الحلم انطلقت طاقات هائلة وأفكار عظيمة. ولكنه حين بلغ ذروته في عصرنا أدرك ردته الشيطانية التي كانت ماثلة منذ

البداية والتي تمثلت في اغتراب روح الإنسان وجسده وعقله عن الشروط العضوية للوجود. وهذا هو ما نقصده "بالخطأ الحديث" و"التنوير غير المحتمل للوجود" (مع اعتذارنا لميلان كنديرا). ومما يلاحظ أن الترسيخ الأمريكي لدعائم الحداثة حدث من خلال الجامعات أولاً حيث استطاع المفكرون والفنانون أن يعملوا آمنين في بيئة محمية ولكنها بيئة يهيمن عليها الفكر العقلاني واتجاهات المعرفة والتخصصية.

ويرتبط مصطلح "التحديث" في الحقيقة بمستوي التصنيع في الاقتصاد كمؤشر للتقدم، ولكنه - كما حدث للحداثة في الفنون - لقي إعراضاً مع نشأة المشكلات البيئية الفادحة التي ترتبت علي "التحديث". ونتخذ الآن هذه المعاني للفظ "حديث" كمنطلق للحديث عن بعض الطرق التي وضعت بها التجارب الحديثة من قبل المفكرين الاجتماعيين.

يمكن أن نعتبر الحقبة الحديثة هي حقبة نشأة الرأسمالية وما ترتب عليها. فمع أن كارل ماركس قد أدرج ضمن الأشياء غير البريئة في الآونة الأخيرة، فإننا لانزال مع ماركس والنظرية النقدية في اعتبار أن نشأة الرأسمالية كان يرتبط بنشأة الفردية وانهيار المواريث كقوي ربط في المجتمع. فيصور روبرت بيللا Robert Bellah ووليام سوليفان William Sullivan وزملاؤهم من مؤلفي كتاب *The Good Society* (المجتمع الصالح، ١٩٩١) كيف أن مفهوم جون لوك عن الأفراد المنفصلين بطبيعتهم عن مؤسسات المجتمعات التي يولدون ويقضون حياتهم بها قد تبني في أمريكا المعاصرة ثقافة تتنازل عن الاستقلالية الفردية والمؤسسات الديمقراطية لصالح الحركية الذاتية والقوة غير المقيدة والجشع.

وقد نتفق مع ماكس ڤيبر علي أن نشأة مزاج عام جديد من العقلانية كان مرتبطاً بالروح الرأسمالية ولكنه لم يقتصر عليها. وفي مقابل تفاؤل ماركس بأن الرأسمالية ستفسح مجالاً للاشتراكية والشيوعية في النهاية الحتمية للتاريخ، تنبأ ڤيبر بالآثار الهائلة للبيروقراطية والمترتبة علي المزاج العام الحديث، وهي الآثار التي زادت حدتها نتيجة لانهيار الشيوعية وتعد المشكلات الاجتماعية الحادة في الولايات المتحدة انعكاساً لها.

وقد ننظر الي الحقبة الحديثة أيضاً من المنظور الفريد الذي وضعه لويس ممفورد Lewis Mumford الذي كان يعتبر الحداثة هي "خرافة الآلة" وقصة النشأة الناجحة "للآلة

العملاقة" وسيطرتها ووجود نسق معتقدات ثقافي أفرز رؤية آلية بعلمه المادي وأصبح بشكل الأساس الذي قامت عليه الثقافة. والسمة الفريدة في منظور ممفورد هو أن الآلة العملاقة الحديثة ليست فريدة، بل هي عودة للآلة العملاقة التي تكونت مع ظهور البني الحضارية. وهنا شهدنا نشأة البيروقراطيات المركزية والتنظيمات العسكرية الدائمة وحروب الإبادة ورفع الملك الي مرتبة الآلهة أو أشباه الآلهة كما كان الحال في مصر حيث كان الفرعون تجسيداً للإله الشمس.

ومع نشأة هذه البني الحضارية، تبلورت طاقات جديدة في إيجاد سلطة منظمة مركزياً تتراوح من بيروقراطيات اقتصادية وسياسية ودينية الي تسخيرعمالة بشرية منظمة علي نطاق واسع. واكتشفت البشرية المتحضرة أسرار النمل والنحل وكيف يمكن لمجموعة من العمال أن تقيم حياة اجتماعية كثيفة وفعالة. ويمكن التعبير عن الحلم العظيم للحياة الحضارية بأن زيادة أشكال الإنسان الآلي يمكن أن تهيئ ظروفاً معيشية تساعد علي توسيع نطاق الاستقلالية. وهكذا ولد شبح العقل الإنساني وبرز النمط الثابت للطاقة العقلانية مما ساعد علي إزاحة المصادر غير العقلانية للثوابت. وهكذا أيضاً كما يقول وليم بليك William Blake وممفورد ولدت قوة عالم الآلة البشرية والتنظيم الآلي للاحتمالات.

قال بليك منذ ما يقرب من مئتي عام مضت: «إن الشبح هو القوة العاقلة في الإنسان، وحين يفصل عن الخيال ويغلق نفسه كالصلب في نسبة من عناصر الذاكرة، فإنه يؤطر القوانين والأخلاق ليدمر الخيال، الجسد الإلهي بالاستشهاد والحروب» (من "أورشليم"). ومن يعيشون بالعقل الإدراكي غالباً ما يحطون من قدر بليك بتصنيفه ضمن فئة "الرومانتيكيين"، والرومانتيكية هنا بمعني مزيج من العاطفية أو الفردية المفرطة أو زهد الطبيعة. إلا أنه يقدم نقداً جاداً للإنسان في فقرته السابقة وفي كل أعماله. فيقول إن الخيال قدرة بشرية - يعبر عنها أدبياً باسم "الجسد الإلهي" - أعمق من الفكر العقلاني - يعبر عنه أدبياً كفيض ثانوي أو "الشبح" - وإن الفكر العقلاني يتوقف علي استمرارية حية مع الخيال.

وفصل الفكر العقلاني عن الخيال - «إنغلاقه كالصلب في نسبة من عناصر الذاكرة» - يتم التعبير عنه بصورة تشبه المجاز الذي يستخدمه ڤيبر لوصف المنطق التطوري للعقلانية الذرائعية في الثقافة الحديثة: علبة من الصلب أو "قفص حديدي".

أما حين يستخدم مجاز ڤيبر السلبي في وصف عواقب ما يعتبره المنطق المغلق الكامن للعقلانية الحديثة، فإن تعبير بليك الأدبي ينكر صراحة أن تكون العقلانية طاقة مستقلة تماماً، ويوضح أسلوب تلقي العقلانية كطاقة مفتوحة تعتمد علي شئ أكبر منها هي نفسها - الخيال - لكي تعمل بصورة معقولة. ومع ذلك فإن فكرة أن شيئاً له ما لعبارة "خيال شعري" من رنين يمكن أن يكون أساسياً في نظر أي عقلاني حديث أو حتي بعد حديث يبدو كوهم مغرق في الخيال. ربما. ومع ذلك فإننا نرجو القارئ أن يتحلي بالصبر، فنحن نزعم أن كلمات بليك مستمدة من أنثروبولوجيا تتردد فيها أصداء فلسفة العلم عند تشارلز پيرس أحد مؤسسي البراجماتية والفلسفة الاجتماعية لدي ممفورد، ويمكن أن تسهم في إحداث تحول في النظرية الاجتماعية اليوم. إنها أنثروبولوجيا تسمح بأن يكون الفكر إسقاطياً قبل أن يكون تأملياً وأن يبقي الحدس طاقة أساسية بدرجة تفوق النقد، طاقة تمثل الأرض التي يقف عليها النقد.

هذه الآراء، وخاصة آراء ممفورد، لايزال بها الكثير مما تبوح به عن المأزق الحديث وعن ما بعد المأزق بعد الحديث. ولدينا زاوية أخري ننظر منها الي الحقبة الحديثة ونعتقد أنها تقدم بعض الشواهد من داخل ما بعد الحداثة. وهدفنا أن ننظر الي الحقبة الحديثة كنزعة إسمية ثقافية أو رؤية منقسمة للعالم ليس هناك ما يعد حقيقياً فيه سوي الأشياء الفردية وتعد الأفكار فيه ثوابت. ولا ندعي أن الفلسفة الإسمية التي بدأها وليم أوكهام William Ockham هي التي تسببت في الحقبة الحديثة، بل نري أنها كانت المظهر الفكري للحقبة الحديثة في طور النشأة. وبالنظر الي الحقبة الحديثة كنزعة إسمية ثقافية، تتحد بعض الرؤي المتضادة في الظاهر لتكوّن صورة للحداثة باعتبارها "الشبح في الآلة".

كان ڤيبر هو الذي افترض انقسام "الشبح في الآلة"، وهو تراث ديكارت وكانط، كتطور تقدمي وسيطر علي فكره عن الحياة السياسية والعلوم الاجتماعية. وربما كانت صورة العالم الآلي تمثل واقعاً تاريخياً، ولكنها لم تكن تمثل ضرورة تاريخية لنشأة العلم المعقد. وفي إضفائه الزائف للطابع المادي علي المفعول وفي تحويله الزائف للفاعل الي شئ بالغ الرقة، يمثل العالم الآلي تنازلاً تقدمياً عن الاستقلالية الإنسانية في سبيل الميكنة. ولابد له من تجاهل العقل المنتج المجسّد إما لصالح الآلية الموضوعية أو الروح المعنوية الذاتية.

ويري ڤيبر أن الفعل له دخل ذاتياً في المعني المقصود؛ ولكن لا حاجة للبدء بالفواعل المنعزلة التي "تقصد" المعني ذاتياً، كما أن السلوك الإنساني لا تنهكه النوايا. ومن الرؤي البديلة أن ننظر الي السلوك باعتباره اجتماعياً في جوهره و"مقصوداً" ذاتياً من الناحية الاشتقاقية. ولايزال من الممكن الدفاع عن الذاتي باعتباره عنصراً ثابتاً للسلوك الإنساني والأعراف، إلا أن التعبيرات والنوايا الذاتية للشخصية الإنسانية لا تنفصل عن الوسط الاجتماعي في رأي ڤيبر. والذات الانفعالية و"القاصدة" تستمر مع الدوال التواصلية للوسط الاجتماعي مهما بلغت من الاستقلالية.

ومن نتائج المنظور الكانطي المحدث الذي يؤيده كل من ڤيبر وسيمل وكثرة من المفكرين المعاصرين النظر الي المعني باعتباره قدرة إنسانية تضفي علي فوضي التجربة. يقول ڤيبر (1904/1949: 81): «إن "الثقافة" شريحة متناهية من لا نهائية العالم، شريحة يضفي عليها البشر معني ودلالة». ويبدو سيمل أكثر معاصرة في مقاله الذي نشر عام ١٩١١ بعنوان "عن مفهوم مأساة الثقافة" (1911/1968: 33) حيث يقول:

> «إن المحيط والزهور وجبال الألب ونجوم السماء تستمد قيمها جميعاً من انعكاساتها في الأرواح الذاتية. وما أن نهمل التجسيد الصوفي والخيالي للطبيعة فإنها تبدو ككل مستمر ومتجاور تنكر شخصيته غير المميزة علي أجزائها الفردية أي تأكيد خاص وأي وجود متميز موضوعياً عن غيرها. والتصنيفات البشرية وحدها هي التي تفصل الأجزاء الفردية التي نعزو اليها المعني والقيمة. ثم نبني أخيلة شعرية تخلق جمالاً طبيعياً له قدسية في حد ذاته. أما في الحقيقة فليست للطبيعة أية قدسية غير تلك التي تثيرها فينا».

وتفترض النزعة الكانطية عند سيمل منظور "الشبح في الآلة" الحديث في إنكار وجود أي تمايز نوعي (أو "شكل" بلغة كانط) للطبيعة خارج التصنيفات البشرية. ومن الواضح أن البشر يبنون "خيالات شعرية" عن الطبيعة نظراً لأن الإنسانية معناها التجسيد ولو الي حد ما. إلا أن الاعتراف بذلك لا ينفي إمكانية ألا تكون الحياة الإنسانية بتعمقها في عمليات الترميز الخيالي للأحلام "خيالاً شعرياً" تثيره الطبيعة. كما أن هذا الاعتراف لا يستبعد احتمال أن تكون رؤية كانط الثنائية للطبيعة والمعرفة

خيالاً شعرياً للعقل الحديث.

وترى من جانبنا أن رؤية لوك وكانط بأن كل جمال الطبيعة ليس إلا "سمة ثانوية" من سمات الإدراك الحسي البشري الذاتي وليس تعاملاً أصيلاً بين إحدى سمات الطبيعة ومدرك بشري، وأن القدرات المعرفية تنشأ غير متطورة من رؤوس البشر وليست إنجازات كائنات تطورت في تعاملها مع أشكال الطبيعة الفطرية، هذه الرؤية تدهشني باعتبارها تضفي السمات التجسيدية الحديثة علي الطبيعة وتحيلها الي الشبح في الآلة. ومع أن كلاً من سيمل وڤيبر تأملا العواقب القاتمة للعقلانية الحديثة بصورة أعمق من كثير من معاصريهم الأكثر تفاؤلاً، فإن أياً منهما لم ير إمكانية أن تكون نفس هذه العقلانية مسئولة عن إضفاء اللا معني علي العالم وبذلك فهي تحيله الي كل حسي. أي أنهما لم يدركا أن المنظور الكانطي قد يكون هو نفسه ثمرة تطور شائه ولكنه محتوم للعقلانية.

وقد لاحظ سيمل وهو دائر في فلك كانط النشأة الموازية للطبيعة الموضوعية والحرية الذاتية علي مدار القرون القليلة الماضية:

«وهكذا يمكن ملاحظة الحركة الموازية المتميزة في القرون الثلاثة الماضية.فمن ناحية، تظهر قوانين الطبيعة والنظام المادي للأشياء والضرورة الموضوعية للأحداث بصورة أوضح وأشد تميزاً، بينما نلاحظ من ناحية أخري أن التركيز علي الفردية المستقلة وعلي الحرية الشخصية وعلي الاستقلالية Fürsichsein في علاقتها بكل قوي الطبيعة والقوي الخارجية تزداد حدة وقوة ... ومهما كانت المصاعب التي قد تجدها الميتافيزيقا في العلاقة بين التحديد الموضوعي للأشياء والتحديد الذاتي للفرد، فإن تطورها كجوانب للثقافة تسير متوازية وتوكيد إحداها يستلزم توكيد الأخري للحفاظ علي توازن الحياة الروحية» (Simmel, 1990/1978)(١)

ويكشف سيمل بحصافة بالغة عن علاقة غير متوقعة في نشأة العالم الحديث، وهي علاقة أطلقت فيما مضي طاقات بشرية كامنة.

وعلي الرغم من هذه الإنجازات المتميزة للحقبة الحديثة والنظرة الآلية للطبيعة وانطلاق الشخصية (متمثلاً في ظهور الرواية كما يقول ميلان كنديرا)، فقد تحققت بثمن فادح وهو ما ينبغي أن ندركه اليوم. وما يحتفي به سيمل كتجلٍ حديث يمكن

اعتباره أيضاً مظهر العالم المنقسم عقلياً لطبيعة مميكنة منفصلة عن الغرض العضوي وعالم طيفي من الذاتية منبت عن الطبيعة. وبلغ تراث عالمي ديكارت وكانط المنقسمين ذروته بأنماط تشتط في موضوعيتها وذاتيتها في القرن العشرين مما كانت عواقب وخيمة لم يعد من الممكن تجاهلها. وفي النهاية سمحت الرؤية الكانطية بأن "الحقائق" موضوعية والقيم ذاتية، وهي فكرة ورثها كل من سيمل وڤيبر، بالانطلاقة الشيطانية والانفجار الهائل للقوي التي تجاوزت الغرض الإنساني أو المحدودية؛ ولا ننسي أن القنبلة الذرية تعد من أكبر تجليات العالم الحديث وأن لفظي Innerlichkeit (الجوهر) و Kultur (الثقافة) الألمانيين قد يتحولا بسهولة الي رؤية فائقة فحواها أن الإنسان يمكن أن يفعل ما يحس به في داخله بعيداً عن أية غيرية وهي رؤية بلغت أقصي مدي لها عند أدولف هتلر.

كان خير تعبير عن هذا الجانب المظلم من التجلي الحديث ما ورد عند هـ. ج. ويلز في كتابه H. G. Wells, *The World Set Free* (العالم طليقاً) الذي صور فيه بالتفصيل حرباً عالمية نووية يحتوي علي ما أسماه ويلز "القنابل الذرية". صدر هذا الكتاب عام ١٩١٣ قبل نشوب أول حرب عالمية!

التقدم والحداثة وقلق التفسخ

كان انهيار معظم الأنظمة الماركسية-اللينينية الأوربية في أواخر عام ١٩٨٩ إيذاناً بموت الحلم الحداثي للشيوعية في القرن التاسع عشر. ومع أن الستالينية وسابقتها اللينينية قد حادتا تماماً عن برنامج ماركس - وخاصة في قمعهما الصارم لدعوة ماركس «لنقد كل الثوابت القائمة» - فإن ماركس نفسه لم يكن بريئاً من إخفاقات الماركسية. فرؤيته عن مسيرة تاريخية كبري حتمية وسماحه بمرحلة انتقالية من "دكتاتورية البروليتاريا" وموقفه المتراخي نسبياً من سلطة الدولة المركزية وآليتها، كلها أشياء تركت فجوات كبري تمكن الطغيان الرهيب من العبور خلالها.

ومع ذلك فعلي الرغم من إخفاق الماركسية الواضح، يظل ماركس ناقداً اجتماعياً ومؤرخاً داهية وستظل جوانب عديدة من نقده للرأسمالية والآلة والحياة الحديثة وتأصيله لحياة الإنسان في التجربة أو التطبيق، إذا استبعدنا رؤيته عن تقدم حتمي للتاريخ وعن الدولة القوية، من المصادر القيمة للفكر الاجتماعي. ويمكن اعتبار فكرة ممفورد عن

آلالة العملاقة مثلاً تطوراً أكثر تحديداً لأشكال نقد الآلة عند ماركس وصامويل باتلر وغيرهما بعد تحررها من القيود النفعية غير الضرورية في مادية ماركس.

لو كان ماركس قد استطاع التخلص من فكرته الحتمية عن التاريخ ومفهومه المفرط في ماديته عن السلوك الإنساني، كان يمكن "للمادية التاريخية" أن تقدم علاجاً ضرورياً للرؤي المادية للطبيعة والرؤي الإثيرية للعقل والتي تميز تراث النظرية الاجتماعية التي يغلب عليها فكر كانط بما في ذلك كتابات ڤيبر ودوركهايم وسيمل وپارسنز وهابرماس وغيرهم. إلا أن إيمانها بالتقدم المحتوم والثوري يبدو كأحلام مثالية طريفة بعد الدمار الهائل الذي حاق بالأرواح والمدن والنسيج الأخلاقي للحضارة الغربية والثقافة العالمية في القرن العشرين. فقد شهدنا ما عبر عنه هنري آدامز بدقة في رسالته الشهيرة لهنري أوزبورن تيلور في عام ١٩٠٥. ويلاحظ أن هذه الرسالة كتبت في نفس العام الذي اكتشف فيه آينشتاين النسبية وأسس فيه كل من بيكاسو وبراك المدرسة التكعيبية وأطلق فيه شتراڤينسكي الطاقات الشيطانية لـ *Rites of Spring* (طقوس الربيع). يقول هذا المؤرخ سليل رؤساء الولايات المتحدة:

> «إن فرضية الوحدة التي كانت سمة الفكر الإنساني في العصور الوسطي خضعت ببطء شديد لدلائل التعقيد. وكان خمول العلم قبل الراديوم دليلاً علي ذلك. ولكن من المؤكد في ضوء ما لدينا من نسب ومنحنيات أنه بالمعدل السريع للتقدم منذ سنة ١٦٠٠ فإن انقلاب الفكر رأساً علي عقب لن يحتاج لقرن أو نصف قرن. وفي هذه الحالة فإن القانون سيختفي كنظرية أو كقاعدة مسلم بها ويخلي الساحة للقوة؛ وستصبح الأخلاق هي الشرطة؛ وستصل المتفجرات الي العنف الكوني، وسيغلب التفسخ علي التوحد» (Adams, 1905)

أحس آدامز بالنتائج الاجتماعية الثورية لتزايد انطلاق القوة المترتبة علي المادية الحديثة. وعلي مدار "قرن التقدم"، أخلي القانون مكانه بالفعل للقوة باسم "السياسة الواقعية" والتقدم التقني. وتحولت الأخلاق بالفعل الي شرطة مع انتشار الدول البوليسية في أرجاء العالم مستعينة بجيوش ضخمة ومؤسسات بوليسية سرية مركزية وأسلحة معقدة وكل ذلك وراء واجهة نظام جمهوري "ديمقراطي". ووصلت المتفجرات بالفعل الي العنف الكوني بكل ما ترتب علي ذلك من عواقب تنبأ بها "الحالمون" من أمثال ويلز ولم يكن العلماء والساسة "الواقعيون" مهيأين لمواجهتها. وغلب التفسخ

بالفعل علي التوحد حيث أدي "نجاح" المجتمعات الحديثة الي نتائج مخيفة لم نواجهها بعد. يقول ميخائيل جورباتشيڤ في كلمة له عام ١٩٩٢ بعد تفسخ الاتحاد السوڤيتي:

«إني لعلي يقين من أن موتها (الستالينية) لا يؤثر علي الاشتراكية نفسها. فالاشتراكية فكرة حية، وإني ليساورني إحساس بأن هذا المطلب -الرغبة في التجربة وفي إيجاد شكل جديد لوضع فكرة الاشتراكية موضع التطبيق- لايزال قائماً... وهو مطلب لا يؤثر علي بلدنا وحسب (حيث بدأت مرحلة تاريخية معروفة لنا جميعاً واتخذت مسارها) بل علي العالم بأسره، بما في ذلك الدول الرأسمالية» (Gorbachev, 1992)

"مرحلة تاريخية اتخذت مسارها": يا له من تعبير رقيق غير دموي. كانت الشيوعية مرحلة خطيرة في حقبة تجريد المادية من السمة الإنسانية التي لانزال نعيش فيها، وهذه المادية واتجاهها نحو ترجيح القوة علي الغرض هي جذر المشكلة وليس مجرد مسألة ستالينية شريرة في مواجهة اشتراكية خيرة.

وفي أمريكا وحدها تزامن مولد العصر الذري مع نشأة دولة عسكرية متغطرسة كانت تجاربها التي لا تهدأ "لقنابل العنف الكوني" ستؤدي لمصرع عدد من الأمريكيين - تشير التقديرات الراهنة الي ما لا يقل عن ثلاثمئة ألف قتيل نتيجة للإشعاع الذري - يفوق عدد القتلي في حربي كوريا وڤيتنام مجتمعتين، بالإضافة الي التلوث الإشعاعي لعشرات الآلاف من العسكريين وعمال مناجم اليورانيوم والأسر الأمريكية ممن يعيشون بالقرب من مواقع إنتاج القنابل. ولجأت الحكومة الأمريكية لخداع الشعب الأمريكي وأي علماء كان لديهم من الشجاعة ما يكفي للبوح بمعلومات عن الاحتمالات الرهيبة.

في عام ١٩٩٠، وبعد نهاية الحرب الباردة، خرج الي النور فيض من الوثائق يبين كيف أفسدت سياسة الحرب الباردة الأمريكية باسم "الأمن القومي" متطلبات النقد العلني لديمقراطية قابلة للتطبيق. فتعرضت آلاف من العائلات الأمريكية التي تعيش بالقرب من المفاعلات ومواقع إنتاج القنابل كمنطقة فرنالد بولاية أوهايو ومنطقة هانفورد بولاية واشنطن لمستويات عالية من الإشعاع بينما لجأت حكومة الولايات المتحدة رسمياً للخداع بادعائها عدم وجود مخاطر صحية علي الرغم من علمها التام

بالأخطار (انظر Halton, 1990). وربما قتل الاتحاد السوفيتي ما لا يقل عن هذا العدد من مواطنيه قبل تشرنوبيل من خلال تعامل صبياني مع الطاقات الكونية كما فعلت التركيبة الأكاديمية الصناعية-العسكرية الأمريكية، ناهيك عن الموقف الخطير من سائر أشكال التلوث البيئي.

في خطابه المتميز في رأس السنة الجديدة عام ١٩٩٠ أدان ڤاكلاڤ هاڤيل الذي تحول من سجين الي رئيس لجمهورية تشيكوسلوڤاكيا في غضون شهور الشيوعية التي حولت الناس الي "أدوات إنتاج". وواصل حديثه قائلاً «إننا (الشعب التشيكي) لسنا مجرد ضحايا، بل شاركنا في أكاذيب صغيرة سمحت للآلة الوحشية القذرة للشيوعية بأن تظل تدور. أي أنه لا يكفي أن يشير المرء بأصبع الاتهام الي الآخر؛ بل لابد أن يأخذ في اعتباره إمكانية النقد الذاتي. فمن الواضح أن الآلة الشيوعية كانت دولة مستعبدة علي عكس أمريكا. إلا أن الآلة الشيوعية الشريرة لم تستنفد شرور الطرق الآلية للتفكير علي الرغم من ارتياح الغرب واحتفائه "بانتصار" الديمقراطية والرأسمالية علي الشيوعية». وكان لكلمات هاڤيل مغزي عالمياً وراء سياقها المباشر وينطبق علي أمريكا وآلتها العسكرية وأمنها القومي المتغطرس.

وعلي الرغم من انتهاء الحرب الباردة، لم يول اعتبار حقيقي للسياق المحدود لما أسماه دويت إيزنهاور "التركيبة العسكرية-الصناعية" في جمهورية ديمقراطية. فيواصل د. سترانجيلوڤز الأرعن الصغير وأتباعه في إملاء القرارات المصيرية المؤثرة علي الحياة العامة محصنين ضد أي نقد شعبي. ويعد تشيئ القوة النووية وتمجيدها من جانب كل من الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي في حقبة الحرب الباردة وتوجيهها الي السكان المدنيين من جانب كل القوي الكبري الحديثة "المستنيرة"، كلها رموز تدل علي التدني الي مدارك الهمجية العقلانية التي تنبأ بها آدامز وحذر منها. يقول نيتشه: «نحن معشر المحدثين وأشباه البرابرة لا نهنأ إلا حين نكون في أعظم خطر. والحافز الوحيد الذي يحركنا هو اللا متناهي واللا قياسي». وهل أنتج العالم الحديث رمزاً للقوة اللا قياسية أو تشيئاً للا متناهي أكبر من القنابل النووية؟! وفي أحشاء البيروقراطيات العسكرية الضخمة للقوي الكبري، وتحت سيطرة عقلانية كاملة، قبع عشرات الآلاف من المهندسين النوويين الآليين ينتظرون الضغط علي زر ليشفوا غليلهم بإبادة عالم الأحياء لو طلبت "العقلانية" منهم ذلك. «يالنا من أنصاف برابرة نحن معشر

المحدثين!».

ومع أننا نحن البشر نتميز بالتعقل فإننا لسنا كائنات عقلانية ولن نكون. بعبارة أخري، فاللحظة التي نكون فيها كائنات عقلانية هي اللحظة التي ضربت الحبال فيها حول القبطان إهاب علي ظهر الحوت حيث يحقق وهو الفاعل العاقل المنعزل وحدة نهائية مع المفعول النرجسي لعقلانيته، أي موته. إنها لحظة القتل العقلاني لراسكولنيكوف. ولحظة إدراك الكائن العقلاني هذه هي "العصر العجيب" الذي نعيش فيه.

إننا نحن معشر البشر كائنات عاطفية، سواء أكنا عمالاً محدثين في مصنع عقلاني أو حاسب آلي مركزي أو محاسبين واقعيين نخطط للوصول بمصالحنا الاستراتيجية الفردية الي أقصي مدي لها أو علماء نبـ[illegible] في مصادر الحياة العامة وأهدافها. إننا كائنات عاطفية تتملكنا حالياً رغبة واحدة في أن نكون عقلانيين. وهذه الرغبة العقلانية بعد أن سمت بنفسها فوق الكون باسم الله والعلم والعقل والنظرية النقدية والحداثة، بل باسم "ما بعد الحداثة" في الاغتراب اللا واعي عن الذات، أعمت أتباعها عن الرغبات الوجدانية اللازمة للتعقل الإنساني وعن العلاقة العاطفية بالعالم الخارجي للطبيعة والتجربة. وفي سعينا لبلوغ العقل الكوني بأي ثمن، اقترفنا "الإثم الذي لا يغتفر" وهو الغطرسة حسب قول هاوثورن Hawthrone في قصته القصيرة Ethan Brand وانفصلنا عن "نبض القلب" العالمي للإنسانية. لقد تحولنا نحن المحدثين الي نسخ من فرانكنشتاين أو من القبطان إهاب أو من راسكولنيكوف أو مستر كورتس وإدريان ليڤركونز كما تخيلهم هؤلاء الأدباء الذين أحسوا بانحراف الثقافة الحديثة.

إن الساحة الفكرية المعاصرة لايزال يسيطر عليها من يؤمنون بأن كل ما نحتاج اليه هو تحسين عقلانيتنا أو علمنا أو تقنياتنا أو ضم عدد من "أنماط السلطة" الي مناهجنا ونظرياتنا. ولكن كما يقول كوليريدج: «إن عمق التفكير لا يتأتي إلا لرجل يتمتع بعمق الإحساس»، ومن المستبعد علي من فقدوا القدرة علي عمق الإحساس أن يقودوا الطريق نحو تجديد للفكر والثقافة.

ونؤكد علي أننا لا نرفض العقلانية في حد ذاتها، بل التوجهات السائدة للثقافة الحديثة نحو عالم أكثر عقلانية. ومن افتراضاتنا الأساسية أن التطور التقدمي وإطلاق القدرات العقلانية في الثقافة الحديثة ومؤسساتها لم يكن ممكناً إلا بسبب تراث الأشكال المتعددة للاعتدال اللا عقلاني الذي تنطوي عليه حضارة الغرب. والعقلية

العقلانيـة في توسعها المستمر كانت تجرد العقلية اللا عقلانيـة وتدعي أن العقل مرادف للعقلانيـة. وهي لم تتمكن من ذلك في رأينا إلا بسبب المزيج الثري للذكاء العضوي الذي قامت عليه وكان يغذيها، وهو اعتدال نشأ في مصادر قبل غربية ولا غربية وقبل حضارية بل قبل تاريخية. وهذه الأنماط من التعبير الطقوسي وأشكال الشعور في التكوين الإنساني، كالأحلام واللهو والارتباط بين الأم ووليدها يعود الي مصادر بيولوجية كامنة، وهي مصادر ثديية قبل بشرية كانت محورية بالنسبة لظهور البشر وظلت تحرك السلوك البشري علي أعلي المستويات وأدناها علي السواء (Halton, 1992, 1995).

أدي نبذ الثقافة القديمة والعادات التقليدية والأخلاقيات والمعتقدات والمجتمع المحلي في تطور الثقافة الحديثة لا الي إيجاد طاقات إيجابية في تطور الذات المستقلة وحسب، بل كان من نتائجه غير المستنيرة أيضاً التخلص من شبكات الشخص الإنساني وحساباته تاركاً الفرد أكثر اعتماداً علي مصادر التكييف الاجتماعي الفردية. وكان من المفترض في التنوير أن يستبدل المناطق المظلمة الفوضوية من النفس بالعقل الواعي الحديث، وهو مشروع أهمل احتمال أن تكون السرديات الأسطورية تعبيرات عن ارتباط بالقوي المحركة للبشر أعمق مما يمكن للوعي العقلاني أن يلمسه. يقول هاڤيل في هذا الصدد:

«نعم، حين دفنت الخرافة التقليدية دفن معها نوع من "النظام" في المنطقة المظلمة من وجودنا. وما حاول العقل الحديث أن يقيمه بدلاً من هذا النظام ثبت دائماً خطأه وزيفه وخطره، لأنه يتسم دائماً بقدر من الخداع والتصنع والسطحية والافتقار الي الأخلاقيات. بل إنه قد يقترب من حد السخف كما هو الحال في الإيمان "بالكائن الأسمي" إبان الثورة الفرنسية، والفن الشعبي الجماعي في النظم الشمولية أو فنونها "الواقعية" التي تحتفي بالذات. ويبدو أنه بموت الخرافة أخليت الحظيرة التي ظلت تأوي حيوانات اللا وعي الإنساني الغامضة عبر آلاف السنين فانطلقت الحيوانات من عقالها - بافتراض خطأ بأنها أشباح - وأنها قد انطلقت تخرب في الريف الآن وفي الوقت نفسه فهي تسكن حيث لا نتوقع، في سكرتاريات الأحزاب السياسية الحديثة مثلاً. فهذه المعاقل التي تحصن بها العقل الحديث تعيرها أدواتها وسلطتها بحيث

تتم معاقبة السلب والنهب بأكثر الرؤي علمية» (Havel, 1986, 160-1)

والثقافة الاستهلاكية اليوم هي العامل الاجتماعي الأول للشبح الحديث في الآلة، وهو يعد بالحرية والاستقلالية والإشباع المباشر بينما يستعمر كلاً من المجتمع المحلي المدني وبنية الذات من الطفولة فصاعداً كڤيروس ارتجاعي يقول: «اشترني، اشربني، التهمني، احلم بي، ارغب فيّ فتحقق ذاتك». وفي الواقع العملي للثقافة الاستهلاكية، كل شئ يباع لو قبل الناس شراءه، والثمن الحقيقي لوهم الامتلاك اللا متناهي هو فقدان امتلاك الذات. ويصبح موكب للأوهام الاستهلاكية الذي لا ينتهي أسلوب حياة؛ فيصبح من الممكن إعادة توصيف الذات مراراً وتكراراً بصورة لا متناهية كالثياب الجديدة. وبين احتمالي "النسق الأكبر" والفرصة الخالصة تقف الذات الجوفاء بحرياتها المسمنة المجيدة لتختار خالية من عبء احتياجاتها ومحدودياتها العضوية أو التقمص العاطفي أو الغرض أو الالتزامات مما يؤدي الي السمو بوجودها الفردي. وكما يقول مارشال بيرمان (1982)، إذا كان فاوست تجسيداً لخرافة التطور والتحديث، فربما كان "الشخص" بعد الحديث وبعد الفاوستي الذي تحركه المسيرة اللا عقلانية للصور والأوهام العقلانية بدلاً من تقوده مسيرة التاريخ الكبري هو النهاية المنطقية للخرافة الفاوستية واستعمار الشبح في الآلة للحياة الوجدانية للبشرية و"العالم الواسع خارجها".

إعادة تناغم الجنس البشري

يزعم بيرمان أننا في حاجة لمعايشة المشروع الحديث بدرجة أعمق لكي ندرك إمكاناته، ولكننا نختلف معه في ذلك. فالناس لم يخذلوا الحداثة كما يشير بيرمان ضمناً، بل الحداثة هي التي خذلت الناس وذلك بسبب افتراضاتها غير المتوازنة. وقد تركت الحقبة الحديثة إمكانات عديدة للحياة الإنسانية، ولكن لابد من سياق حضاري جديد لتحقيقها.

إن مستقبل التطور البشري في هذه المرحلة من التاريخ لا يتوقف علي الوصول الي المزيد من العقلانية أو التعسف باسم التعددية، بل علي إعادة تلجيم العقلانية الي معاقلها الكونية الإنسانية. والوعي في الصورة الكبيرة القابلة للخطأ التي نفترضها والذي كانت مهمة الحقبة الحديثة أن تعمل علي تنميته - وربما العصر المحوري حتي الوقت الحاضر - يندمج مع الأشكال العميقة للاعتدال والقدرات البيوسيميوطيقية التي

أصبحنا بشراً بها أصلاً. ويتكشف المصطلح العلمي للإنسان homo sapiens كعمل فني في عصر المعرفة، فالإنسان يشمل الشعور والأحلام والتجربة والتذكر والنسيان لا المعرفة وحسب. وقد أصبح الإنسان إنساناً في رأينا بتحويل الشعور الي نمط يمكن نقله وبتحويل السمات الثديية البيولوجية القديمة لحضانة الأم لوليدها واللهو وأحلام حركة العين السريعة الي أنماط اجتماعية. ومن خلال هذه الأنماط - الطقوس الدرامية وفن اللغة ولغات الفن والخرافة - تعلم البشر في فجر نشأتهم أن يكونوا بشراً بفهم أفراح الحياة وأتراحها. وقد ساعد التعبير عن هذه القدرات علي تحولنا الي بشر بكل ما نمثله من تنوع عجيب ورؤي ونزعة تدميرية، بل إنه يظل هو الأساس بالنسبة لتطور أشد مساعي البشر تعقيداً في الأنماط الشخصية والعرفية والحضارية. وقد تنمو العواطف أو تضمر سواء فردياً أو عرفياً، وقد تتراوح بين أحاسيس عابرة وميول غريزية تظل أنماطها مهما تباين التعبير عنها جوانب متأصلة في الإنسان. وتعد حاجة الرضيع البيولوجية للارتباط بأمه جزءاً من إرثنا الثديي لا غني عنه لنشأة الذات وتطورها. ومهما كانت بنية الأدوار الاجتماعية والنوعية، تظل الحقيقة الراسخة قائمة بأن الرضع والصغار يحتاجون الي الأمومة، مهما كان تعريف الأم.

والزعم بأن هناك مؤثرات وقيوداً علي السلوك الإنساني الذي يسمو بالمعايير الراهنة والمواريث المحلية بل بالتاريخ الإنساني يعد فكرة لا تلقي ترحيباً كبيراً في المناخ المعاصر للنسبية المتحفزة بأنصارها من أمثال رورتي وليوتار وتركيزها علي الاحتمالية وازدرائها النرجسي للتجربة كصيغة ثابتة للوجود. ورؤية تشارلز پيرس بأن العقلانية تظل قدرة غير ناضجة يشتمل تطورها علي اعتمادها علي المصادر البيوسيميوطيقية الفائقة العقلانية للتعقل واندماجها فيها تعد علي خلاف مع رؤية هابرماس للتطور الإنساني باعتباره ذروة العقلانية ومع عقدة كره الأحياء المنتشرة في الفكر المعاصر. ولماذا يخشي المفكرون النقديون إعادة بناء الصورة الآلية للطبيعة والتي تظل قاصرة عن تفسير نشأة الغرض الإنساني؟

في هذه النظرية الخاصة "بالعقلانية التواصلية"، لا يحاول هابرماس الذي يفترض أنه "مفكر نقدي" أن ينقد الفرضية القائلة بضرورة تفوق العقلانية في التطور الإنساني. فالتسليم بالمشاعر الإنسانية العميقة وبعفوية الروح البشرية في مختلف تعبيراتها يتحدي أقوي النظريات المعاصرة باستخفافها بالمشاعر والأحاسيس والعواطف

واعتبارها أشياء قابلة للتحول الي أنماط فكرية للشرعية أو العرف. فهذه النظريات تشيئ العواطف وتضفي عليها سمة مادية علي افتراض أنها خارج التوسط، ثم تردد أن كل شئ محدث اجتماعياً. وهذه النظريات ترفض احتمال أن تكون هذه العواطف أو الأحاسيس نفسها وسائل تعبير اجتماعية كامنة في التعبير المتعارف عليه ولكنها لا تقبل التحول اليها. وهكذا فهي في ردائها بعد الحديث تكرر الفرضيات الأساسية للإسمية الثقافية التي ترجع الي نشأة الإسمية الفلسفية؛ فالمعني فيها إما عرف أو احتمالية. ويتسم هذا الانقسام المحكم بالنسبية المفرطة التي تصحبه عادةً بالضيق الشديد.

إذا نظرنا في ضوء ذلك الي هذا العالم بعد الحديث وبعد العقلاني الرقيق الذي لا مكان فيه للحقائق أو الثوابت وكل ما يعرفه هو الأعراف والتلاعب باللغة، فإنه يكشف عن نتائجه الفاسدة. فحين يقول ستانلي فيش أو ريتشارد رورتي إن كل شئ بما في ذلك الحقيقة والخير والجمال هو مسألة "تكيف اجتماعي" مع أخذ عملية "التكيف الاجتماعي" بالمعني المبتذل لإضفاء السمة الذاتية التلقائية علي المعايير، حيث يقولون هم أو جيمس كليفورد أو غيره إن التجربة ما هي إلا "نمط سلطة"، فإن إمكانية قيام حياة عامة تشكل معايير التمييز والحكم والامتياز والعدل القابلة للخطأ فيها نسيج الحياة الصالحة لابد أن يخلي مكانه إن عاجلاً أو آجلاً للسلطة المباشرة، فتصبح الأخلاق هي الشرطة ويخلي التوحد مكانه للتفكك. وتمثل النظرية المعاصرة والفلسفة أرضية مثل هذا العالم.

إن الفرضيات الإسمية للعصر الحديث والتي تظل مفترضة عند كل من هابرماس ورورتي ومن يؤمنون بأن الحياة الاجتماعية الإنسانية ليست سوي بناء عرفي لفي حاجة ماسة لإعادة النظر من خلال إعادة النظر في مكان البشرية في الكون. وعملية إعادة النظر هذه تتضمن فتح النظرية الاجتماعية والفلسفة أمام البعد العام، ولكنها تتضمن أيضاً فتح البعد العام للفكر الاجتماعي أمام جذور الطبيعة وثقافة العالم وحدودهما. وسواء شئنا أم لم نشأ، فنحن في طور عملية صنع حضارة عالمية، كما أن المقولة المعاصرة بأن النظرية لا تكون إلا محلية تعد قصر نظر يعمي عن مغزي المعايير عبر المحلية وارتكاز هذه المعايير علي الثقافة المحلية (ناهيك عن أن القول بأن النظرية لا تكون إلا محلية ليس لها أساس محلي ويبدو أنها أقرب الي العالمية).

وقد آن الأوان لإيجاد نهج جديد لتجديد العقل، وهو مشروع يتطلب تحولاً في القيم والرؤي كما حدث في العصر المحوري أو العصر الحديث.(٢) وتجديد العقل يشمل فتح الأبواب لتراث البشرية التاريخي وقبل التاريخي بأسره لتجديد قيم الأسرة والبيت والجيرة والمجتمع المحلي والعلاقات الودية التي تدعو اليها، ولتجديد الجوهر العضوي والتواصلي للهو والأحلام وحنو الأم علي وليدها وغيرها من مواريث أصلنا الثديي البشري واللازمة لتطور الذات العفوية وإقامة ثقافة عالمية تدعم الحياة بقيم للنقد الذاتي قادرة علي دعم حيوية الخصائص المحلية وحمايتها. وبتنمية هذه "الصورة الكبري" نمحو الصورة القائمة لكي نعيد صياغة العقلانية وتنشيط الجذور الثمينة للعقل التي يزعم العصر الحديث أنه تجاوزها.

وليس من قبيل المبالغة أن نقول إن النظريات المعاصرة السائدة الخاصة بالمعني تدعو الي صورة بعد بيولوجية للجنس البشري (بل إن البعض من أمثال ديريدا يسمون أنفسهم معادين للبشرية غافلين عن القيم الإيجابية للتراث الإنساني). ويعد بعد البيولوجي في ثقافتنا "بعد العقلانية" و"بعد الحديثة" إنجازاً إيجابياً بدلاً من النمط الإفراطي للاغتراب عن الذات والذي يمثله في الحقيقة. وانتهاك حرمة مزج الطبيعة بالثقافة يلقي ازدراء معظم المفكرين المعاصرين. وفي هذا الازدراء يمكن للمرء أن يري عجز العقل ورفضه مواجهة سياقه المفرط في عقلانيته مواجهة نقدية.

وبقلوب منقبضة ورؤوس متورمة يمضي الموكب الغريب لأعداء الطبيعة – من أمثال ستانلي فيش وريتشارد رورتي ويورجن هابرماس وأرنولد جيلين وأنصار الحركة النسائية الراديكاليين ومفكري الاختيار العقلاني المحافظين وأنصار التعددية الثقافية والمدافعين عن التنوير الحضاري الغربي – في تناغم أكيد. وبسبب هذه التوجهات غير النقدية نحو الصورة الآلية للطبيعة من جانب المفكرين الذين يفترض أنهم نقديون، فإن أية نظرية اجتماعية تضرب بجذورها في الحياة العضوية والعاطفة الإنسانية كتلك التي نعرض لها ستعد عتيقة في نظر كبار المفكرين ممن يمزقون الصلات المحتملة بين نظرياتهم والحياة البيولوجية بكل كبر وعناد. إلا أن أية نظرية اجتماعية بيوسيميوطيقية قادرة علي احتواء ألوان التعبير الإنساني واحتمالاته والاحتياجات العضوية والحدود والإمكانات التحولية للإنسان في عوالمه الاجتماعية والسياسية والاقتصادية تمثل نقداً عميقاً للنظرية المعاصرة والحياة المعاصرة ولروح الذاتية التي

اصطبغت بالصبغة الآلية وتجردت من خصوصيتها والتي تغذي كلاً منهما.

ويحق لنا أن نرثي لحال الإنسان الحديث الذي ينظر الي الكون كآلة أو نظام منضبط أو قانون غير حقيقي ويعتبر عقله آلة. فمن الممكن تحويل الشخصية الإنسانية الي أساس آلي أو مادي، ولكن بشرط إنكار الجوانب الأكثر إنسانية أو إزاحتها. يحق لنا أن نشفق علي الإنسان بعد الحديث الذي يعتبر نفسه آلة معطلة أو "نص" أو جزء الكتروني من أجزاء "الواقع الفعلي". هذه الأنماط بعد الحديثة تنتمي الي عالم تجرد من إنسانيته وتوارت فيه كل السمات الإنسانية وخاصة الدفء العاطفي والتعاطف. بل إننا نحتاج الي ما هو أكثر من الرثاء، فنحن جميعاً شركاء في مأساة الحياة الحديثة. وبدون إبداء تعاطف عميق مع إخواننا الحداثيين وبعد الحداثيين بدءاً من مواقفنا الحياتية الآنية وانتهاء بالمشهد العام للحضارة الحديثة بكل أشكالها المتنوعة، وبدون تعاطف مع أنفسنا لمشاركتنا الحتمية في هذه المأساة، يمكن لنا أن نقف بعيداً ونتظاهر بمسح لوح التاريخ وتنظيفه مرة أخري. وتتفق خرافة الآلة والوصول بها الي درجة الكمال في "الواقع الفعلي" الإلكتروني، أي الحياة المعاصرة، مع وصف القلق من تفكك الذات كما ورد عند المحلل النفسي هاينز كوهورت:

> «إن ما يؤدي الي انقراض الذات الإنسانية ... هو تعرضها للبرود وتجاهل العالم غير الإنساني وغير المتعاطف. من هنا يمكن القول إن القلق من التفكك أشبه بالخوف من الموت منه بالخوف من فقدان الحب عند فرويد. بيد أن الخوف ليس من الانقراض المادي، بل من سيطرة مناخ غير إنساني (كالوسط غير العضوي مثلاً) تندثر فيه إنسانيتنا» (Heinz Kohurt, 1984: 18)

وعلينا أن نجد وسيلة لتصحيح المسلمات الزائفة التي يقوم عليها الخطأ الحديث، وهي مهمة تتطلب في رأينا تحولاً جذرياً لرؤية العالم الحديثة لا تغييراً تدريجياً، لأن التغيير التدريجي لن يسفر عن الكثير وسيتحقق بعد فوات الأوان. وقد تمخضت الحقبة الحديثة باسم الحرية والمعرفة عن العالم غير المتعاطف الذي يصفه كوهورت وشبح الآلة المصاب بالانفصام الذي أصبح يهدد بتدمير إنسانيتنا والقضاء علي عالم الطبيعة. وقد آن الأوان لكي نبدأ في صوغ رؤية جديدة للعالم وحضارة عالمية جديدة وإيجاد أساليب جديدة للحياة محلياً وعالمياً في تناغم مع كل من الطبيعة الخارجية والطبيعة الكامنة

فينا، وأن نحافظ على الإنجازات الأصيلة التي حققتها الحضارة الحديثة كحقوق الإنسان والحريات العامة والخاصة، وأن نعيد اكتشاف المصادر المفقودة لماضي الإنسان ونوجد سبلاً جديدة لوصلها بالحاضر. وبدون الأمل في حدوث تحول كهذا، فمن المرجح أن نواصل طريقنا نحو الانقراض الذاتي.

هوامش

[1] انظر أيضاً Gianfanco Poggi, *Money and th e Moder n Mind : Simmel' s Philosophi e des Geldes*. 1993 حيث يقول إن سيمل يرى أن الحداثة تجلٍ. ويحلل بوجي فكرة سيمل الكانطية بأن الحقيقة نسبية والسبب ضرورة اعتبار ذلك مظهراً لتفوق الفكر الحديث على الفكر بعد الحديث. وهو يتجاهل الجانب المظلم من "التجلي" الحديث والذي تمثل في النشأة المتزامنة للدولة الشمولية من ملوك عصر الباروك الى شمولية "الرجال الأقوياء" في القرن العشرين. وفي الثناء على الحديث وترجيحه على ما قبل الحديث، على المرء أن يتساءل كيف تتفوق الدولة البوليسية الحديثة على دولة المدينة الإغريقية القديمة. كما تعد المنطقية الوضعية بصفة خاصة من سمات القرن الماضي ولابد من الاعتداد بها كإنجاز حديث يكذب ادعاء تفوق الفكر الحديث.

[2] العصر المحوري هو حقبة تبدأ حوالي عام ٦٠٠ ق.م. ويتميز ببدء ظهور الأديان العالمية كالزردشتية والبوذية ثم المسيحية والمثرية والمانوية والإسلام، ويتطور نوع جديد من الشخصيات والمجتمعات المحلية. ويرتبط مصطلح "العصر المحوري" بكارل جاسبرز، إلا أن لويس ممفورد قام أيضاً بصياغة مفهومه بصورة مستقلة في نفس الفترة تقريباً، أي في أواخر الأربعينيات، ويزعم أن ج. ستيوارت جليني J. Stuart Glennie سبقهما في ذلك وقبل ما يقرب من خمسين عاماً. يقول ممفورد في كتابه *The Transformations of Man* (تحولات الإنسان، ١٩٥٦):

> «كان التغيير الرئيس الذي أتت به الأديان المحورية هو إعادة تعريف الشخصية الإنسانية. والقيم التي لا تنشأ إلا في الشخصية تحل في ذلك محل تلك التي تنتمي الى المؤسسات والأدوار المؤسسية. وقد تجسدت الأحاسيس والانتماءات العاطفية والمشاعر الجديدة حينذاك في صورة حية، أي صورة النبي».

ويرى ممفورد أن نشأة الشخصية المحورية كان بداية معارضة البنى الحضارية البيروقراطية وعوضاً عنها

المصادر والمراجع

Adams, Henry (1905) 'Letter to Henry Osborn Taylor, January 17, 1905', in *The Letters of Henry Adams* , Vol. 5: 1899-1905, edited by J. C. Levenson, Ernest Samuels, Charles Vandersee and Viola Hopkins Wimmer. Cambridge: Belknap Press, 1988: 627.

Bellah, Robert, Madsen, Richard, Sullivan, William M., Swidler, Ann and Tipton, Steven, M. (1991) *The Good Society.* New York: Alfred A. Knopf.

Berman, Marshall (1982) *All That Is Solid Melts Into Air* . New York: Simon & Schuster.

Gorbachev, Mikhail. S. (1992) 'No time for stereotypes', co-editorial, *New York Times* , 24 February.

Halton, Eugene (1990) 'Cold War's victims deserve a memorial', co-editorial , *New York Times* , 10 March.

Halton, Eugene (1992) 'The Reality of dreaming', *Theory, Culture & Society* 9: 119-39.

Halton, Eugene (1995) 'The Cultic roots of culture', in *Bereft of Reason* . Chicago: University of Chicago Press.

Havel, Vaclav (1986) 'Thriller', in *Vaclav Havel or Living in Truth* . London: Faber & Faber.

Kohut, Heinz (1984) *How does Analysis Cure?* edited by Arnold Goldberg with Paul E. Stepansky. Chicago: University of Chicago Press.

Mumford, Lewis (1956) *The Transformations of Man* . New York: Harper & Row.

Gianfanco Poggi, *Money and the Modern Mind: Simmel's Philosophie des Geldes* . Berkeley:: University of California Press.

Simmel, Georg (1911/1968) 'On the concept and tragedy of culture', in Georg Simmel: *The Conflict in Modern Culture and Other Essays* , translated and edited by Peter Etzkorn. New York: Teacher's College Press.

Simmel, Georg (1900/1978) *The Philosophy of Money* , translated by Tom Mottomore and David Frisby. London: Routledge & Kegan Paul.

Weber, Max (1904/1949) 'Objectivity in social science and social policy', in *The Methodology of the Social Sciences: Max Weber* , translated and edited by Edward A. Shils and Henry A. Finch. New York: Free Press.

معجم بالألفاظ الواردة بالكتاب

aporia	مفارقة البنية والحدث
chrontext	النص الزمني
communalism	الطائفية
confessional	عقائدي، أممي
contextuality	التناصية
cosmopolitanism	المواطنة العالمية
creolization	التمازج الكريولي
crossover culture	ثقافة تمازجية
cybersphere	مجال سيبرنيطيقي
distanciation	الفصل
essentialism	النزعة التجريدية؛ نظرية الجوهر (نقيض الوجودية)
functionalism	النزعة النفعية
globalization, globality	العولمة
glocalization	محلية العولمة
hermeneutic	مفسر، مؤول، شارح
heterogenizers	دعاة التغاير
homogenizers	دعاة التجانس
hyperrealism	فوق الواقعية
in-stated	مدولن (متحول الي دولة)

in-statement	دولنة
informational	معلوماتي
institutionalization	إيجاد أطر مؤسساتية
instrumental	ذرائعي
interculturalism	التبادلية الثقافية
juris-dictive	خاضع لسلطة القانون الوضعي
metanarrative	السرد الشارح
modernity, modernism	الحداثة
modernization	التحديث
nation-state	الدولة القومية
neo-	محدث
osmosis	تفاعل
otherness	الغيرية
para-class	شبه طبقة
paradigm	نموذج تحليلي
particularism	النزعة الإقليمية
particularization	الأقلمة
polycentrism	تعددية المراكز
rationalization	عقلنة
representation	تجسيد
self-identical	متماثل، متطابق
self-reflexive	استبطاني
socialization	التكييف الاجتماعي
spatialization	إضفاء البعد المكاني

statist	دولاني (نسبة الي الدولة)
subjectification	إضفاء الطابع الذاتي
suburbanization	سكني الضواحي
telesphere	مجال مرئي
temporalization	إضفاء البعد الزمني
theo-dictive	خاضع لسلطة الكهنوت
universalism	العالمية :فلسفة مسيحية سادت في القرون الوسطي وأوائل عصر النهضة وتقوم علي منطق أرسطو ومفهومه لما وراء الطبيعة. وفي أوربا الغربية اتخذت طابع السعي للتوفيق بين العقل والدين وإخضاع الفلسفة للاهوت.

نبذة عن الكتّاب المساهمين

زيجمونت بومان Zigmund Bauman: وهو أستاذ في علم الاجتماع بجامعة ليدز ومؤلف عدة كتب منها *Postmodern Ethics* (الأخلاقيات بعد الحديثة، ١٩٩٣) و *Life in Fragments* (الحياة في أجزاء، ١٩٩٥).

ڤيكي بيل Vikki Bell: مدرس بقسم الاجتماع بكلية جولدسميث بجامعة لندن. ولها كتاب بعنوان *Interrogating I ncest :Feminism, Foucault and the Law* (١٩٩٣)، ولها مقالات نشرت في دوريات منها *Economey & Society, International Journal of the Sociology of Law and Theory, Culture & Society*

مايكل ديلون Michael Dillon: ويقوم بتدريس العلوم السياسية بجامعة لانكاستر، وله عدة مؤلفات في العلاقات الدولية، وهو مهتم حالياً بعلم الظواهر والسياسة عامة، وبمسألة السياسي في نهاية الميتافيزيقا. وقد كتب عن هذه الموضوع *The Political Subject of Violence* (١٩٩٣) و *Politics of Security* (تحت الطبع)

مايك فيذرستون Mike Featherstone: أستاذ في علم الاجتماع بجامعة تيسايد، وله مؤلفات منها *Consumer Culture an d·Postmodernism* (١٩٩١) و *Undoing Culture* (١٩٩٥)، وشارك في تأليف كتاب *The Body: Social Process and Cultural Theory* (١٩٩١) وقام بتحرير كتاب *Cutural Theory and Cultural Change* (١٩٩٢).

جوناثان فريدمان Jonathan Friedman: أستاذ الأنثروبولوجيا الاجتماعية بجامعة لوند السويدية، وكتب عن البنيوية والماركسية ونظريات التحول الاجتماعي والتجسيد الخيالي والاجتماعي والعمليات العالمية والتحولات الثقافية له

وتطبيقات الهوية. ومن مؤلفاته *The Modernity and Identity* (بمشاركة في التحرير مع س. لاش، ١٩٩٣) و *System, Structure and Contradiction in the Evolution of 'Asiatic' Social Formations* (كوبنهاجن، ١٩٧٩)، *Cultural Identity and Global Process* (١٩٩٤) و *Consumption and Identity* (محرر).

آن جيم Ann Game: رئيسة قسم الاجتماع بجامعة نيوساوث ويلز، وتقوم بالتدريس والبحث في مجال النظرية والتحليل الثقافي. ومن مؤلفاتها *Undoing the Social: Towards a Deconstructive Sociology* (١٩٩١).

يوجين هالتن Eugene Halton: يقوم بتدريس علم الاجتماع بجامعة نوتردام، ومن مؤلفاته *Bereft of Reason, Meaning and Modernity*، وشارك في تأليف *Meaning of Things* (كامبردج). وهو عازف هارمونيكا لأغاني البلوز علي مستوي دولي.

أوليج خرخوردين Oleg Kharkhordin: عضو مشارك بمعهد علم الاجتماع بالأكاديمية الروسية للعلوم وينهي حالياً رسالته للدكتوراه بقسم العلوم السياسية بجامعة كاليفورنيا ببيركلي. وموضوع رسالته أصول الفردية السوڤيتية. وله مقالات عن الجوانب الثقافية للإصلاح الاقتصادي في روسيا نشرت بدوريتي *International Sociology* و *Europe- Asiatic Study*.

أنتوني كينج Anthony D. King: أستاذ تاريخ الفن وعلم الاجتماع بجامعة بينجهامتن بجامعة ولاية نيويورك. ومن أحدث مؤلفاته *Global Cities: Post-Imperialism and the Internationalisation of London, Urbanism, Colonialism and the World-Economy* (١٩٩٠) وقام بتحرير كتاب *Culture, Globalisation and the World-System* (١٩٩١) و *Re-presenting the City: Ethnicity, Capital & Culture in the 21st Century Metropolis* (١٩٩٥)..

سكوت لاش Scott Lash: أستاذ علم الاجتماع بجامعة لانكاستر. ومن مؤلفاته *The*

Sociology of Postmodernism و (١٩٨٧) End of Organized Capitalism
Reflexive و (١٩٩٤) Economies of Signs and Space ،(١٩٩٠)
Modernization (١٩٩٤).

جان نيدرڤين پيترس Jan Nederveen Pieterse: من مؤلفاته White on Black: Images of Africa and Blacks in Western Popular Culture (ييل، ١٩٩٢) و Empire and Emancipation (١٩٨٩/ ١٩٩٠) الذي حصل به علي جائزة ج. ك. ريجروك من جمعية العلوم الهولندية عام ١٩٩٠. كما قام بتحرير كتاب Christianity and Hegemony (١٩٩٢) وكتاب Emancipations, Modern and Postmodern (١٩٩٢). وهو يعمل بمعهد الدراسات الاجتماعية بمدينة هاج.

رولند روبرتسن Roland Robertson: أستاذ علم الاجتماع والأديان بجامعة بيتسبرج. وله عدد من المؤلفات وشارك في عدد آخر منها Meaning and Change و International Systems and the Modernization of Societies و Sociologyical Interpretation of Religion و Globalization. كما قام بتحرير عدد من الأعمال وشارك في تحرير عدد آخر في مجالات النظرية الاجتماعية والعالمية والهوية والأديان وله العديد من المقالات في هذه الموضوعات.

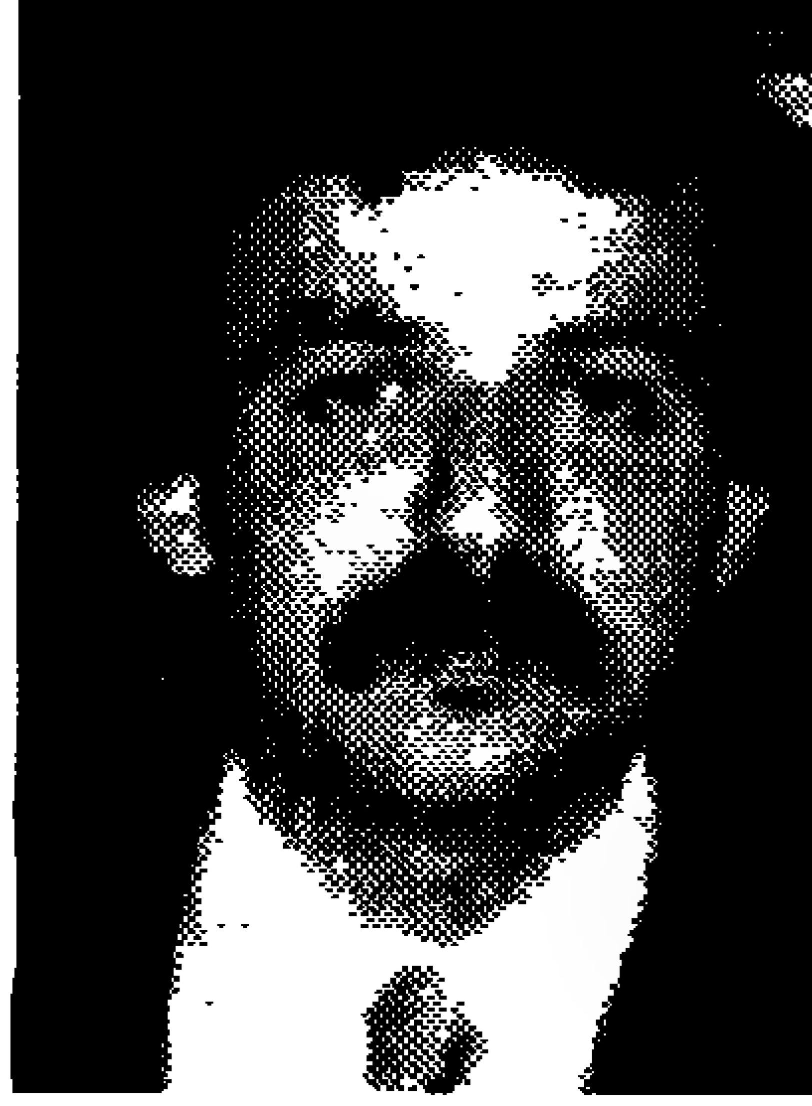
جوران ثيربورن Göran Therborn: أستاذ علم الاجتماع بجامعة جوتبرج بالسويد بعد أن شغل كرسياً في العلوم السياسية بجامعة نيميجين بهولنده في الثمانينيات. ومن مؤلفاته The Ideology of Power and the Power of Ideology (لندن، ١٩٨٠) ومن أحدث مؤلفاته The European Modernity a nd Beyond و The Trajectory of European Societies, 1945-2000 (لندن، ١٩٩٥). ويتركز اهتمامه حالياً في الحداثات المقارنة وقضايا الهوية وسياسة الطفولة وغيرها.

بينو ڤاجنر Benno Wagner: منسق برنامج معهد الآداب والاتصالات للدراسات العليا

بجامعة سيجن حيث يقوم أيضاً بالتدريس لطلاب المرحلة الجامعية. وقد حصل علي الدكتوراه في الأدب المقارن بكتاب عن تأثير حركة الخضر علي الثقافة السياسية والخيال الجماعي لألمانيا الاتحادية في أواخر السبعينيات، وله مؤلفات في سيميوطيقا ثقافة الإعلام الحديث والأدب الألماني الحديث والتواصل بين الثقافات في أستراليا.

إلي زاريتسكي Eli Zaretsky: أستاذ مشارك علم التاريخ بجامعة ميزوري بولاية كولومبيا. ومن مؤلفاته *Capitalism, the Family and Personal Life* (نيويورك، ١٩٧٦) وشارك في تحرير *The Polish Peasant in Europe and America* و *The Trajectory of European Societies, 1945-2000* (١٩٨٥). وينهي حالياً كتاباً عن تاريخ التحليل النفسي.

المحتوي



المترجم في سطور

المترجم من مواليد القاهرة ١٩٥٨، ويعمل أستاذاً مساعداً بكلية الآداب بجامعة القاهرة. وهو حاصل علي درجة الدكتوراه من جامعة ميتشجان، آن آربر، الولايات المتحدة الأمريكية (١٩٨٨)، وله العديد من المؤلفات والترجمات عن اللغتين الانجليزية والفارسية

محدثات العولمة

يعد هذا الكتاب إسهاماً جوهرياً فى فهم العلاقات الاجتماعية العالمية التى تزداد عمقاً فى الوقت الحاضر، ويقدم رؤية فاحصة عن أهم القضايا المتعلقة بهذا الموضوع المهم. وتركز المقالات على الحيز المكانى باعتباره التيمة الأولى فى الحداثة ويتناول التفسيرات التاريخية للتغيير الاجتماعى.
ومن القضايا المهمة فى الكتاب نشأة الأحياز الإعلامية والأحياز الإثنية والأحياز التكنولوجية، أى الكيانات الاجتماعية والسياسية والثقافية الدولية التى تحل محل نظيراتها القومية. كما يناقش إضفاء السمة المكانية على النظرية الاجتماعية وتهجين السياسة البيولوجية، ويوضح الكتاب كيف يغذى العالمى الإقليمى مما يؤدى الى تفكيك أفكار من قبيل "الدولة القومية" و"السيادة الوطنية".
والكتاب يهم قطاعاً عريضاً من القراء المهتمين بعلم الاجتماع والدراسات الثقافية والعلوم السياسية والدراسات الإعلامية، فقد أصبحت العولمة موضوعاً محورياً فى عالم اليوم.

رقم الإيداع
٢٠٠٠/١٧٤٩
المركز المصرى العربى
ت : ٥٨١٥٦٠٧



GLOBAL MODERNITIES

Edited by: Mike Featherstone, Scott Lash and Roland Robertson

هذا الكتاب

يعد هذا الكتاب إسهاماً جوهرياً فى فهم العلاقات الاجتماعية العالمية التى تزداد عمقاً فى الوقت الحاضر، ويقدم رؤية فاحصة عن أهم القضايا المتعلقة بهذا الموضوع المهم. وتركز المقالات على الحيز المكانى باعتباره التيمة الأولى فى الحداثة ويتناول التفسيرات التاريخية للتغيير الاجتماعى. ومن القضايا المهمة فى الكتاب نشأة الأحياز الإعلامية والأحياز الإثنية والأحياز التكنولوجية، أى الكيانات الاجتماعية والسياسية والثقافية الدولية التى تحل محل نظيراتها القومية. كما يناقش إضفاء السمة المكانية على النظرية الاجتماعية وتهجين السياسة البيلوجية، ويوضح الكتاب كيف يغذى العالمى الإقليمى مما يؤدى إلى تفكيك أفكار من قبيل «الدولة القومية» و«السيادة الوطنية». والكتاب يهم قطاعاً عريضاً من القراء المهتمين بعلم الاجتماع والدراسات الثقافية والعلوم السياسية والدراسات الإعلامية، فقد أصبحت العولمة موضوعاً محورياً فى عالم اليوم.